# السببية بين العقل والوجود

## في الفكر الإسلامي

الدكتور
أكرم الخفاجي

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

# السببية بين العقل والوجود

## في الفكر الإسلامي

# السببية بين العقل والوجود

## في الفكر الإسلامي

الدكتور
أكرم الخفاجي

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الطبعة الأولى ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م

**السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي**

تأليف: أكرم جمعة الخفاجي

**موضوع الكتـاب:** ١- السببية ٢- نظرية الاقتران العادي
٣- الحتمية ٤- المعجزات والخوارق
٥- نظرية المعرفة ٦- الفكر الإسلامي

**ردمك (ISBN): ٥-٨١٣-٥٦٥٦٤-١-٩٧٨**

**المملكة الأردنية الهاشمية**

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠١٨/٧/٣٣٨٤)

ردمك (ISBN): 978-9923-708-07-1



**المعهد العالمي للفكر الإسلامي**

The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703)471 1133, Fax: (1-703)471 3922
www.iiit.org/ iiit@iiit.org

**مكتب الأردن - عمان**

ص.ب ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١
هاتف: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢١+ فاكس: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠+
www.iiitjordan.org

**النشر والتوزيع**

مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع
عمان - الأردن
هاتف: ٩٦٢٧٩٧٠٠٧٠٩+ فاكس: ٩٦٢٦٤٦٣٩٠٠٧+
Email: gm@hncjo.org

بسم الله الرحمن الرحيم

# الاهداء

إلى الإنسان الذي يتساءل:

كيف؟

ولماذا؟

وما السبب؟

أهدي ثمرة جهدي

# المحتويات

# المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، محمد الصادق الأمين، وعلى آله الطيبين وصحبه المكرمين، أما بعد:

فالإنسان كائن عقلاني يجد في صميم ذاته الباعث الذي يبعثه إلى التساؤل أمام كل ظاهرة: كيف؟ ولماذا؟ وما السبب؟ فيحاول تحليل ما يجد من أشياء، ويحاول البحث عن سبب وجود تلك الأشياء والظواهر، واستكشاف العلل الكامنة وراءها؛ ليضعها في سلسلة من القَبْليات والبَعْديات، بشكل يحقّق الاتساق الذي يَنشده العقل في محاولاته الدائبة في التفكير.

والصرح العلمي والتراث الفكري ما هو إلا محاولة للوصول إلى الأسباب وراء الظواهر، والأشياء التي يواجهها الإنسان. من هنا نجد علاقة السببية تقع في الحلقة الأولى من كل سلسلة تفكير أو تساؤل يسلكه الإنسان. وقد ازدادت أهمية موضوع السببية في عصرنا الحاضر الذي يعيش تطوراً علمياً تجريبياً هائلاً قلب الأنظمة الميكانيكية، والأنساق الثابتة إلى أنظمة نسبية وكمية، وفق الفيزياء الحديثة، والذي انعكس ذلك كله على الفلسفة.

وقد تبدو العلاقة السببية جلية واضحة، بيد أن الفكر المتعمق والتأمل الفلسفي يخالف ذلك تماماً، وقد ذهب الفلاسفة والمتكلمون مذاهب شتى في تفسير العلاقة المذكورة، وكمثال على ذلك نستطيع المقارنة بين موقف الفلاسفة العقليين الذين يذهبون إلى الحتمية، بينما يفسر التجريبيون العلاقة بالضرورة النفسية (السيكولوجية). وكذا نرى المعتزلة القائلين بالعلة الضرورية يقابلهم الأشاعرة القائلون بالعلاقة العادية.

وقد قام القدماء بدور كبير في فهم السببية، لكن الموضوع ما زال بحاجة إلى بحث وتدقيق، وبيان المواقف المختلفة منه، وقد جاء التقدم العلمي ليجعل المعاصرين أمام

معطيات جديدة تحتم إعادة النظر في صياغة نظرية السببية والمواقف المختلفة تجاه ذلك المبدأ.

**نظرة في الدراسات والبحوث السابقة**

في صرح الفكر الإسلامي المعاصر نجد اهتماماً بهذا الموضوع متعدد الجوانب، لكن الدراسات الأكاديمية لم تغطِ الموضوع بصورته العامة، أو لم تمتد إلى حدوده الزمنية، أو اقتصرت على اتجاهٍ فكريٍّ وحدود مكانية معينة، مما سوّغ بحث الموضوع ودراسته؛ ويهمنا هنا أن نشير إلى الدراسات الأكاديمية التي في صميم الموضوع، ولو جزئياً. وفيما يأتي بعض تلك الدراسات:

- مبدأ العلية بين ابن رشد وابن عربي، رسالة دكتوراه قدمها الباحث محمد الشرقاوي إلى قسم الفلسفة في جامعة القاهرة بجمهورية مصر العربية، سنة ١٩٨١م. نشرت تحت عنوان "الأسباب والمسببات؛ دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي"، دار الجيل، بيروت، سنة (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

وهذه الرسالة بحث جيد في حدوده المعيّنة، فهو بحث مقارن بين ثلاث شخصيات بارزة تمثل اتجاهات فكرية متعددة. وقد استفدتُ من الكتاب المنشور في بعض جزئيات الفصل الأول الذي تناول الجذور التاريخية لمبدأ السببية.

- السببية والحتمية في الفكر الغربي الحديث، رسالة دبلوم عالٍ قدمها الباحث محمد قنديل إلى قسم الفلسفة في جامعة محمد الخامس بالمملكة المغربية، سنة ١٩٨٨م، ولم أتمكن من الاطلاع عليها.

- ظاهرة السببية في الكون، رسالة ماجستير قدمها الباحث حسان راغب القاري إلى قسم الدراسات الإسلامية في جامعة البنجاب، سنة (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

وقد اطلعتُ على هذه الرسالة مؤخراً، وتبدو جيدة في حدودها المعيّنة، ومن محاسنها اهتمامها بالرد على الماديين، وعلى الفلسفة المادية.

- مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، رسالة ماجستير قدمها الباحث محمود نفيسة إلى قسم الفلسفة في جامعة القاهرة بجمهورية مصر، سنة

(١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م). ونشرت في دار النوادر في سوريا سنة (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).

وهذه الرسالة تبدو لأول وهلة تطابق موضوع الدراسة التي بين يدي القارئ، لكن لدى الرجوع إليها ظهر أنها مقتصرة على اتجاه فكري محدد؛ لذلك كانت الرسالة قاصرة عن أن تعطي صورة مكتملة للموضوع، فضلاً عن أن تناقش أدلة الاتجاهات الفكرية المختلفة.

- السببية عند أهل السنة ومخالفيهم من خلال مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، رسالة دكتوراه، قدمها توفيق المحيش إلى قسم العقيدة، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، سنة (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

وهذه الرسالة بحث يغلب عليه التزمت الفكري، فالباحث يستقي وجهات نظر المدارس المختلفة من خلال مؤلفات ابن تيمية ويناقشها وينقضها بأدواته. وهذه الطريقة لا تستطيع تقديم المدارس الفكرية بصورة موضوعية. وقد غلب على الباحث النظرة الأحادية واللهجة العدائية، لذلك لم أستفد من هذه الرسالة، على الرغم من تجاوز حدودها الورقية ١٠٠٠ صفحة.

- السببية في القرآن الكريم؛ دراسة تأصيلية، رسالة ماجستير قدمها الباحث بلقاسم إبراهيمي، إلى قسم أصول الدين في جامعة الجزائر بالجمهورية الجزائرية، سنة (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م). وهذه الرسالة بحث محدد بالنص القرآني، ويغلب عليه الاتجاه اللغوي والنحوي، وفيه خلط بين المصطلح الفلسفي والفقهي فيما يجب التفريق فيه.

- مبدأ السببية عند الأشاعرة؛ دراسة نقدية، رسالة ماجستير قدمها الباحث جمعان الشهري إلى قسم العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية سنة (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

وهذه الرسالة بحث طيب في حدوده المعيّنة، وقد ظهر موقف المدرسة التيمية بوضوح في نقده. ومما يحمد للباحث خلو لغته من التزمت الممقوت واللهجة العدائية.

وقد استفدتُ من الرسالة ورجعت إليها في إيضاح بعض آراء المدرسة التيمية.

هذه أهم الملاحظات بخصوص الدراسات والبحوث الأكاديمية في موضوع البحث، وبهذا يتّضح أن موضوع السببية لم يعالج في الفكر الإسلامي باتجاهاته الفكرية المتعددة ومراحله المختلفة، وهو ما ستتناوله هذه الدراسة.

ولا يفوتني أن أشير هنا إلى بعض الكتب التي تناولت الموضوع بالبحث والدراسة:

- مفهوم السببية عند الغزالي، للدكتور أبو يعرب المرزوقي. بحَثَ المؤلف موضوع السببية لدى الإمام الغزالي، وأشار إلى النقاش الفكري الذي أثاره في كتابه "تهافت الفلاسفة" وإلى أطروحاته التي مثّلت المدرسة الأشعرية وقارنها بآراء الإمام ابن رشد. وقد استفدتُ من الكتاب في بعض جزئيات الفصل الأول.

- السببية عند القاضي عبد الجبار، للدكتور إبراهيم محمد تركي. بحَثَ المؤلف السببية لدى القاضي عبد الجبار المعتزلي، وأشار إلى بعض الأقوال التي تُنسب إلى المدرسة الاعتزالية. وقد استفدتُ من الكتاب في الفصل الأول أيضاً.

- الوجود بين السببية والنظام، للدكتور إلياس بلكا. بحث المؤلف السببية في الفكر الإسلامي والأوروبي، ليصل إلى تأصيل الأساس الشرعي والفلسفي لاستشراف المستقبل؛ لكنه يقول في خاتمة الكتاب: "إنني متشائم بالنسبة لهذه القضية، وأشك في قابليتها للحل."[1]

**لفت نظر لطلاب العلم**

يجدر هنا أن أذكر بعض الموضوعات التي تلتقي بموضوعنا ببعض الصلات. فقد وجدت وأنا في صدد البحث، بعض المسائل التي أعتقد أنها بحاجة إلى بحث، وقد

---

(١) بلكا، إلياس. **الوجود بين السببية والنظام**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٩م)، ص٣٤٢.

تصلح مشروعاً للدراسة الأكاديمية، ومنها على سبيل المثال، ما يأتي:

- نظرية الفوضى، التي تعود إلى السبعينات من القرن الماضي، وتهتم بالظواهر التي تبدو غير منتظمة في الطبيعة، لكنها تكشف عن أنساق مُدهشة. ومن الأَولى دراستها في منحى إسلامي، فهي تدعم دليل العناية والاختراع.(١)

- هناك تأثير أكيد للحضارة العربية الإسلامية على الغرب المسيحي، ويمكن استخلاص مدى ذلك التأثير بالبحث المقارن بين الأديان في مسائل خاصة مثل التشابه بين النظرية الأشعرية ونظرية مالبرانش في فهم السببية.(٢)

- كما يمكن الاستفادة من هذه الأطروحة لتأسيس دراسة مقارنة دقيقة بين الفكر الإسلامي والفلسفة الأوربية الحديثة في تفسير السببية.

- من الموضوعات المعقدة موضوع الإرادة بين الجبر والاختيار. وقد درس هذا الموضوع الدكتور زكي نجيب محمود، في أطروحته للدكتوراه تحت عنوان "الجبر الذاتي"، ولكن بمنهجية لم تهتم بالاتجاهات الإسلامية. والموضوع يتجاذبه عدد من الأمور، منها السببية، وقد أشار نجيب إلى كثير من ملابسات الموضوع، ويمكن تأسيس دراسة في إطار إسلامي بالاستفادة من كتاب نجيب.(٣)

وهذا الكتاب هو محاولة لصياغة المواقف التي يتخذها المفكرون، ولا سيما المعاصرين، وبلورتها تجاه حقيقة العلاقة السببية. وقد واجهتُ مشكلة عدم الدقة في بيان مواقف كثير من العلماء الذين تناولوا جوانب الموضوع، مما استدعى الاهتمام

---

(١) غليك، جايمس. **نظرية الفوضى؛ علم اللامتوقع**، بيروت: دار الساقي، ترجمة: أحمد مغربي، ط٢، ٢٠١١م.

(٢) الكاكائي، قاسم. **الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٥م.

(٣) إمام، إمام عبد الفتاح. **رحلة في فكر زكي نجيب محمود مع نص رسالته عن الجبر الذاتي**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠١م.

الشديد بالنصوص المقتبسة، للتدليل على مراد هذا العالِم أو ذاك.

ولا يفوتني أن أقدّم الشكر لكل من ساعدني وشجعني ودعمني، وأخصّ بالذكر أستاذي الدكتور عزمي طه السيد أحمد، وصديقي الدكتور عبد الرحمن أبو صعيليك، وأخي المهندس محمد الجنابي. كما أقدم الشكر للمعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي تولى نشر الكتاب[1] بعد أن اجتاز مرحلة التحكيم، وأشكر اللجنة التي قامت بمراجعة الكتاب وأبدت الملاحظات التي كان لها الأثر الجميل في تقويمه.

والله أسأل التوفيق والهداية إلى الرشاد، وحسن القبول، هو مولانا وإليه المصير.

أكرم جمعة الخفاجي
Akrm69@yahoo.com

(١) هذا الكتاب أصله أطروحة دكتوراه بعنوان "السببية بين المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين المعاصرين"، قُدِّمت إلى قسم أصول الدين في "جامعة العلوم الإسلامية العالمية" في الأردن، وكانت بإشراف الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد أحمد، وقد نُوقِشت وأجيزت في ٢٧ ربيع الثاني ١٤٣٦هـ الموافق ١٨ كانون الثاني ٢٠١٥م.

# التمهيد: مصطلحات الدراسة

قبل الدخول في صُلب البحث لا بد لنا من نظرة عامة، نسلطها على المصطلحات المهمة التي سترد في الكتاب، حيث إن تحديد المصطلحات أمر أساسي للتمييز بين المفاهيم الدقيقة التي تنبني عليها مقررات البحث.

وإذا ما أردنا أن نحقق معنى من المعاني الاصطلاحية، فيحسن بنا معرفة معناه في اللغة أولاً؛ إذ الاصطلاح هو نقل اللفظ وإخراجه من معنى لغوي إلى آخر، في سياق علم من العلوم لمناسبة بينهما.(1) وقد كان العلماء المسلمون حريصين على اختيار الاصطلاح قريباً من المعنى اللغوي، بينما نجد علماء الغرب اليوم لا يعتنون بهذه الناحية. وجدير بالذكر أن الاصطلاح يختلف بحسب المصطلحين، فالسنة باصطلاح المحدِّثين لها معنى، وباصطلاح الأصوليين لها معنى آخر، وباصطلاح الفقهاء لها معنى ثالث.(2) من هنا ينبغي الانتباه إلى المصطلح ومجال استعماله.

وفي هذا التمهيد سنتناول المصطلحات الآتية: السبب والسببية، العلة والعلّيّة، الضرورة، الحتمية، الشرط، العقل، الوجود.

## أولاً: السبب والسببية

### ٢- السبب في اللغة:

السبَبُ -في اللغة- له معانٍ متعددة، قال الخليل ابن أحمد الفراهيدي:(3)

---

(١) الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص٢٨.

(٢) السنة في اللغة: الطريقة والمنهج المتبع، وفي اصطلاح المحدثين: الحديث، وفي اصطلاح الأصوليين: قول النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ وفعله وتقريره، وفي اصطلاح الفقهاء: الأمر المستحب المندوب إليه في الشرع.

(٣) الفراهيدي: الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي، من أئمة اللغة والأدب، واضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحوي. ولد سنة (١٠٠هـ/ ٧١٨م) ومات سنة (١٧٠هـ/ ٧٨٦م) في =

"السَّبَبُ: الحَبْل. والسَّبَبُ: كُلُّ ما تَسَبَّبْتَ به من رَحِمٍ أو يَدٍ أو دَيْنٍ... والسَّبَبُ: سَبَبُ الأمر الذي يُوصَل به، وكلُّ فَصلٍ يوصَلُ بشيءٍ فهو سَبَبٌ. والسَّبَبُ: الطريق؛ لأنّك تصِلُ به إلىٰ ما تُريد."(١)

فالسبب في أصل اللغة معناه الحبل، وجمعه: أسباب، وفي لسان العرب: "السّبَب من الحِبال القويّ الطويل، قال: ولا يدعىٰ الحبلُ سبباً حتىٰ يصعد به وينحدر."(٢) ومنه استعير لمعانٍ تدور في فلك معنىٰ فضفاض، هو كل ما يتوصل به إلىٰ غيره. ومن مصاديق ذلك: اعتلاق القرابة، الصلة، الطريق...

ويرىٰ ابن فارس:(٣) "ان أصل هذا الباب القطع، ثم اشتق منه الشتم... وأكثر الباب موضوع عليه."(٤) وقد عوّل في ذلك الرأي علىٰ ابن دريد(٥) قال أبو علي

---

= البصرة، له كتب متعددة منها أول معجم في العربية (العين). انظر:

- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، (د. ت.)، ج٢، ص٢٤٤.

- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، **الأعلام**، بيروت: دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م، ج٢، ص٣١٤.

(١) الفراهيدي: الخليل بن أحمد. **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د. ت.)، ج٧ ص٢٠٣، مادة: (سبب).

(٢) ابن منظور: محمد بن مكرم الإفريقي المصري، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط١، (د. ت.)، ج١ ص٤٥٥، مادة: (سبب).

(٣) ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، من أئمة اللغة والأدب. ولد سنة (٣٢٩هـ/ ٩٤١م) أصله من قزوين، أقام مدة في همذان، ثم انتقل إلىٰ الري فتوفي فيها سنة (٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م). من أهم تصانيفه "مقاييس اللغة". انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج١، ص١١٨.

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٣.

(٤) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارِس بن زكَرِيّا. **معجم المقاييس في اللغة**، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ص٤٧٥، مادة: (سبب).

(٥) ابن دريد: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، من أئمة اللغة والأدب. ولد سنة (٢٢٣هـ/ ٨٣٨م) في البصرة، وتوفي في بغداد سنة (٣٢١هـ/ ٩٣٣م). له كتب عديدة منها (الجمهرة) في اللغة. انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٢٣. =

القالي:[1] "أنشدنا أبو بكر بن دريد رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فما كان ذنبُ بني عامرٍ ... بأن سُبَّ منهم غلامٌ فسَبّ
بأبيض ذي شطب باترٍ ... يقط العظام ويبري العصب

... وقوله: "سُبَّ"؛ أي: شُتم، وقوله: "سَبّ"؛ أي: قطع؛ قال: وأصل السَّبِّ القطع."[2]

ونلاحظ أن العلاقة بين السبب بمعنى الحبل وأصل مادة السبّ الذي هو القطع علاقةٌ غير واضحة، لذلك يقول ابنُ فارس: "وأما الحبل فالسبب، فيمكن أن يكون شاذاً عن الأصل الذي ذكرناه، ويمكن أن يقال: إنه أصلٌ آخر يدل على طول وامتداد."[3]

بيد أنه يمكن أن نردّ السبب إلى أصل المادة، إذا عددنا أن العلاقة علاقة تضاد؛ إذ السبب هو الحبل القوي الذي لا يتصور قطعه. وفي لسان العرب: "السبب من الحبال القوي الطويل." وعلاقة التضاد في الاشتقاق اللغوي نجدها ظاهرة في بعض الألفاظ كما في مادة (مرض)، فالإمراض التسبّبُ بالمرض، والتمريضُ معالجةُ المريض، فهما ضدان؛ وأظهر من ذلك مادة (بيع)، فالابتياع نقيض البيع.

وقد ورد لفظ السبب في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والشعر والنثر.

فقد وردت كلمة (السبب) في القرآن الكريم بمعان متعددة، منها:

---

= - الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٦، ص٨٠.

(١) القالي: إسماعيل بن القاسم بن عيذون، أبو علي القالي، أحفظ أهل زمانه للغة والشعر والأدب. ولد سنة (٢٨٨هـ/ ٩٠١م)، تعلم في بغداد، ثم رحل إلى المغرب سنة ٣٢٨هـ، وتوفي سنة (٣٥٦هـ/ ٩٦٧م). من تصانيفه كتاب (النوادر) ويسمى (أمالي القالي). وله (البارع) شبيه بكتاب العين للفراهيدي. انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٦.

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢١.

(٢) القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون. **كتاب الأمالي**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، (١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م)، ج٢، ص١٢٠.

(٣) ابن فارس، **معجم المقاييس في اللغة**، مرجع سابق، ص٤٧٦، مادة: (سبب).

أ- معنى الذريعة وما يتوصل به إلى المقصود، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ﴿٨٣﴾ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا ﴿٨٤﴾ فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴿٨٥﴾﴾ [الكهف: ٨٣-٨٥] ومعناه أن الله تعالى آتاه من كل شيء معرفةً وذريعةً يتوصل بها، فاتبع واحداً من تلك الأسباب.(١)

ب- معنى الصلة والمودة، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾﴾ [البقرة: ١٦٦].

ت- معنى مراقي السماء وأبوابها، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُم مُّلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا۟ فِى ٱلْأَسْبَٰبِ ﴿١٠﴾﴾ [ص: ١٠]؛ أي: فليصعدوا في المعارج والطرق، قال الإمام الزمخشري: "أسباب السماوات: طرقها وأبوابها وما يؤدي إليها، وكل ما أدّاك إلى شيء فهو سبب إليه."(٢)

أما في الحديث النبوي فقد وردت كلمة (السبب) أيضاً بمعان لغوية متعددة، منها:

أ- السبب بمعنى الحبل، فعن حذيفة بن أسيد الغفاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ قال: "وإني سائلكم حين تردون عليَّ عن الثقلين، فانظروا كيف تخلفوني فيهما؛ الثقل الأكبر كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، سببٌ طرفُه بيد الله، وطرفُه بأيديكم، فاستمسكوا به، لا تضلوا ولا تبدّلوا، وعترتي أهل بيتي."(٣) ففي الحديث شبّه القرآن بالحبل، يمسك به الصاعد ويرتقي به.

---

(١) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق وبيروت: دار القلم والدار الشامية، ط١، ١٤١٢هـ، ص٤٥٠.

(٢) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ، ج٤، ص١٦٧.

(٣) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مطبعة الزهراء الحديثة، ط٢، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج٣، ص١٨٠، حديث رقم: (٣٠٥٢).

والحديث يرويه الإمام مسلم بلفظ آخر عن زيد بن أرقم رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، وفيه: "ألا وإني تارك فيكم ثقلين؛ أحدهما: كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، هو حبل الله، من اتبعه كان على الهدى، ومن تركه كان على ضلالة."(١) واللفظان هنا (السبب والحبل) بمعنى واحد.

ب- السبب بمعنى اعتلاق النسب، عن ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، عن النبي ﷺ قال: "كل سببٍ ونسبٍ منقطعٌ يوم القيامة، إلا سببي ونسبي."(٢) قال ابن الجزري: "النسب بالولادة والسبب بالزواج. وأصله من السبب، وهو الحبل الذي يتوصل به إلى الماء، ثم استعير لكل ما يتوصل به إلى شيء."(٣)

ونلاحظ أن لفظ (السبب) في الحديث الأول فيه المعنى الأصلي، وهو الحبل، لكنه جاء في معرض التشبيه ليفيد معنى قريباً منه، وهو الوسيلة والسبيل والرابطة.

كما ورد لفظ (السبب) في الشعر العربي القديم، نكتفي بمثالين:

أ- قال زهير بن أبي سُلمى (١٣ ق.هـ):

وَمَن هابَ أَسبابَ المَنِيَّةِ يَلقَها ... وَلَو رامَ أَسبابَ السَماءِ بِسُلَّمِ(٤)

وأسباب المنية: الأمور المؤدية إلى الموت، وأسباب السماء: أبوابها، وما يؤدي إليها.

---

(١) القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، كتاب: فضائل الصحابة، باب: من فضائل علي بن أبي طالب، ج٤، ص١٨٧٣، حديث: (٢٤٠٨).

(٢) قال الهيثمي: "رواه الطبراني ورجاله ثقات." انظر:

- الطبراني، **المعجم الكبير**، مرجع سابق، ج١١ ص١٩٤، حديث رقم: (١١٦٢١).

- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٢هـ، ج٩، ص٢٧٦.

(٣) ابن الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الشيباني. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج٢ ص٣٢٩.

(٤) ابن أبي سلمى، زهير. **ديوان زهير بن أبي سلمى**، اعتنى به وشرحه: حمدو طماس، بيروت: دار المعرفة، ط٢، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص٧٠.

ب- وقال بسطام بن قيس الشيباني[1] (١٠ق.هـ):

مـــالي إِلَيـــكَ وَســـيلَةٌ أُدلي بِهـــا ... أَبـــداً وَلا ســـبَبٌ بِـــهِ أَتَوَصَّـــلُ

ولعل هذا البيت من أكثر الأبيات وضوحاً في معنى السبب، فالسبب هو ما يُتوصل به إلى المقصود.

وكذلك ورد لفظ السبب، وجمعه (الأسباب) في النثر العربي القديم، ومن ذلك:

أ- قول الإمام علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "وَقَدْ جَعَلَ اللهُ سُبْحَانَهُ الِاسْتِغْفَارَ سَبَباً لِدُرُورِ الرِّزْقِ، وَرَحْمَةِ الْخَلْقِ، فَقَالَ: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۝١١﴾ [نوح: ١٠ - ١١]."[2] والسبب هنا الذريعة والوسيلة.

ب- قول الخليفة عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "ثم أنتم في كلِّ يوم تُشَيِّعونَ غادياً ورائحاً إلى الله، قد قَضَى نحبَه وبلَغ أجلَه، ثم تغيِّبونه في صَدْعٍ من الأرض، ثم تَدَعونه غير مُوَسَّد ولا مُمَهَّد، قد خَلَع الأسبابَ، وفارَق الأحبابَ، وباشَرَ الترابَ، وواجَه الحِساب، غَنيّاً عما تَرك، فقيراً إلى ما قدّم."[3] والأسباب هنا تحتمل معانٍ مختلفة، أقربها الذرائع والأعمال.

مما سبق يتضح أن كلمة السبب في اللغة أصلها بمعنى الحبل القوي الطويل، ومن هذا المعنى استعير لفظ السبب لمعانٍ تدور في فلك كل ما يتوصل به إلى غيره. والاصطلاح كما سنرى قريبٌ من هذا المعنى.

---

(١) الشيباني: أبو الصهباء بسطام بن قيس بن مسعود الشيباني، سيد شيبان، ومن أشهر فرسان العرب في الجاهلية. توفي سنة (١٠ق. هـ/ ٦١٢م). انظر:

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١.

(٢) ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين. **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦١م-١٩٦٧م، ج٩، ص٧٦.

(٣) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**، تحقيق: فوزي عطوي، بيروت: دار صعب، ط١، ١٩٦٨م، ص٢٧٤.

## ٢- السبب في الاصطلاح:

السبب يُطلق ويراد به معانٍ متعددة باعتبار المصطَلِحِين. قال الجرجاني:[(١)] "السبب في اللغة: اسم لما يُتوصل به إلى المقصود؛ وفي الشريعة: عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه؛ والسبب التام: هو الذي يوجد المسبَّب بوجوده فقط. والسبب الغير التام: هو الذي يتوقف وجود المسبَّب عليه، لكن لا يوجد المسبَّب بوجوده فقط؛ والسبب الثقيل: هو حرفان متحركان، نحو: لك، ولم؛ والسبب الخفيف: هو متحرك بعده ساكن، نحو: قم، ومن."[(٢)]

نلاحظ أن الجرجاني قد أشار إلى ثلاثة اصطلاحات بعد توضيحه المعنى اللغوي العام: اصطلاح أهل الشرع من فقهاء وأصوليين، وهو "عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه" كالوقت للصلاة؛ واصطلاح الفلاسفة والمتكلمين، ويشمل قوله السبب التام، والسبب غير التام؛ واصطلاح العروضيين في أوزان الشعر، وهو السبب الثقيل والخفيف.

والذي يهمنا هنا هو مصطلح الفلاسفة والمتكلمين، فالسبب التام "هو الذي يوجد المسبَّب بوجوده فقط"، والسبب غير التام "هو الذي يتوقف وجود المسبَّب عليه، لكن لا يوجد المسبَّب بوجوده فقط." وهذا الاصطلاح مأخوذٌ من المعنى اللغوي، وهو "ما يُتوصل به إلى المقصود" كما هو واضح.

---

(١) الجرجاني: علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، فيلسوف ومتكلم من كبار العلماء بالعربية، ولد سنة (٧٤٠هـ/ ١٣٤٠م)، نشأ في شيراز، وتوفي فيها سنة (٨١٦هـ/ ١٤١٣م). له نحو خمسين مصنفاً، منها: "التعريفات"، و"شرح المواقف للإيجي". أنظر:

- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد العَكري الحنبلي. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دمشق وبيروت: دار ابن كثير، ط١، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ج٨، ص٣٥٩.

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٥، ص٧.

(٢) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٣٨، مادة: (سبب).

### ٣- مصطلح السبب بين الفقهاء والحكماء:

يعنينا هنا التفريق بين اصطلاح الفلاسفة والفقهاء لاختلاط المصطلحين عند كثير من الباحثين الذين طرقوا موضوع السببية.

يعرّف الكفوي[١] السبب في الشريعة بأنه "عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه، وقيل: ما يكون طريقاً إلى الشيء من غير أن يضاف إليه وجود، ولا وجود... وقيل: السبب ما يلزم من عدمه العدم، ومن وجوده الوجود، بالنظر إلى ذاته، كالزوال مثلاً؛ فإن الشرع وضعه سبباً لوجود الظهر."[٢] فدخول وقت الزوال هو سببٌ لوجوب صلاة الظهر، وعدم دخول الوقت يلزم منه عدم وجوب الصلاة.

ويقول الأحمد نكري (توفي في القرن ١٢هـ) مبيناً الفرق بين الاصطلاحين: "السبب: ما يُتوصل به إلى المقصود، وما يكون مؤثراً في وجود الشيء. وفي الشرع ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم، ولا يكون مؤثراً فيه."[٣]

ويمكن القول: إن تعدد معاني السبب في الاستعمال اللغوي وقرب المعنى الاصطلاحي منها أدى إلى اللبس في بعض الأحيان، وعدم استقرار المعنى الاصطلاحي.[٤]

---

(١) الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، صاحب كتاب "الكليات" معجم مصطلحات، ولي قضاء الأحناف في (كفه) بتركيا والقدس وبغداد، وعاد إلى إسطنبول فتوفي بها سنة (١٠٩٤هـ/ ١٦٨٣م). انظر:

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨.

(٢) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. **الكليات؛ معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص٥٠٣، مادة: (سبب).

(٣) الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول. **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ج٢، ص١١٧.

(٤) انظر على سبيل المثال الاختلاف بين النشار والطائي صفحة (١٠٧) من هذا الكتاب.

## ٤ - السببية:

والآن يمكن الانتقال إلىٰ تعريف السببية، فالسببية هي العلاقة بين السبب والنتيجة، وهي محل الدراسة في هذا البحث، وهي علاقة قد تبدو واضحة، لكن الجدل العلمي والفلسفي فيها كبير. وهنا نستأنس ببعض الأقوال لغرض التعريف فقط من غير جزم: في المعجم الفلسفي: "مبدأ السببية مبدأ عقلي، يُراد به أنّ لكل ظاهرةٍ سبباً يُحدثها، وقد أنكر هذا الغزالي وهيوم،[١] وردّا العلل الطبيعية إلىٰ مجرد علاقة زمنية، واقتران بعض الظواهر ببعض. ويُعرِّف ستيوارت ميل[٢] السبب بأنه: "مجموعة الظروف والشروط الإيجابية والسلبية التي متىٰ تحققت ترتبت عليها نتيجة مطردة، وإن تغيرت بتغير الزمن،" وبذا اقتربت فكرة السببية من فكرة القانون التي أضحت غاية العلوم الطبيعية والإنسانية."[٣]

وفي المعجم الفلسفي أيضاً: السبب Cause هو "ما يترتب عليه مسبَّب عقلاً أو واقعاً، فالمقدمات الصادقة سببُ صدق النتيجة، وبعض الظواهر الطبيعية سببُ ظواهر أخرىٰ، وهذا هو المعنىٰ العلمي السائد اليوم. ومبدأ السبب الكافي Pricipe de raison suffisante مبدأ قال به ليبنز،[٤] ويقضي بأن يكون لكل شيء سبب

---

(١) أنكر الغزالي العلاقة السببية الطبيعية وردّ النتائج جميعها إلىٰ سبب واحد هو الله، بينما أنكر هيوم مبدأ السببية مطلقاً.

(٢) ميل: جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill): فيلسوف واقتصادي بريطاني، ولد في لندن عام ١٨٠٦م، كان غذاؤه الفكري موجهاً بعناية من قبل أبيه، وخليطاً من العلم الطبيعي والآداب الكلاسيكية، توفي عام ١٨٧٣م. انظر:

- ري، جوناثان. وأرمسون، ج. أو. **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة: فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، مراجعة وإضافات: زكي نجيب محمود، بيروت: دار القلم، (د. ت.)، ص٤٤١.

(٣) مجمع اللغة العربية المصري. **المعجم الفلسفي**، تصدير: إبراهيم مدكور، القاهرة: المطابع الأميرية، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص١٦٧، مادة: (مبدأ السببية).

(٤) ليبنز: غوتفريد ليبنز (Gottfried Wilhelm Leibniz): عالم وفيلسوف الماني، ولد عام ١٦٤٦م، وتوفي في هانوفر عام ١٧١٦م. كان أول من اكتشف حساب التفاضل بمعزل عن نيوتن. انظر: =

يتوقف عليه، وهو مكمل في نظره لمبدأ عدم التناقض. والسببية Causalitê علاقة بين السبب والمسبَّب."[1]

فالعلاقة بين السبب والمسبَّب هي محل خلاف بين الفلاسفة عامة أهي عقلية قَبلية ضرورية تنطبق على الواقع الخارجي كونها حقيقة موضوعية، وهذا مذهب العقليين؛ أم هي تجريبية بَعدية غير ضرورية، وهذا مذهب الحسّيين. أما لدى علماء الإسلام فالخلاف أضيق، فهم يتفقون على أن السببية (العلية) مبدأ عقلي ضروري، ولكن يختلفون في السببية الطبيعية، أهي علاقة حتمية ضرورية أم هي علاقة عادية أكثرية؟ والإقرار بمبدأ السببية يُقصد به الإقرار بعلاقة رابطة ضرورية، ونفي مبدأ السببية يعني أن العلاقة بين ما يُسمى بالأسباب والنتائج علاقة شكلية أو هي علاقة احتمالية، منشؤها التزامن والتكرار الاتفاقي. من هنا يمكن القول: إن السبب بالمعنى الاصطلاحي يقتضي الضرورة، ومن نفى الضرورة وأقرّ بالسببية فقد استعمل كلمة السبب بالمعنى الأعم.

## ثانياً: العلة والعليّة

لفظ العِلَّة من أكثر الألفاظ المستخدمة في موضوعنا موضوع السببية، ومن العلماء من قال بترادف السبب والعلة في الاصطلاح، ومنهم من فرق بينهما؛ ولذلك لا بد لنا من دراسة معنى العلة، وسنبدأ بالمعنى اللغوي تمهيداً لتحقيق المعنى الاصطلاحي.

### ١- العلة في اللغة:

العِلّة من مادة (علل) ولها معانٍ متعددة، قال الخليل بن أحمد الفراهيدي (توفي: ١٧٠هـ): "العِلّة: المَرَض، وصاحبها مُعْتَلٌّ. والعِلّة: حَدَثٌ يَشغَلُ صاحبه عن وجهه،

---

= - ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٣٧٤.

(١) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٦٧، مادة: (مبدأ السببية).

والعليل: المريض."[1] وقال ابن منظور:[2] "العَلُّ والعلَلُ: الشربةُ الثانية، وقيل: الشربُ بعد الشربِ تِباعاً... والعلّةُ: الحَدَثُ يَشغلُ صاحبَه عن حاجته، كأنَّ تلك العلة صارت شغلاً ثانياً منعه عن شغله الأول."[3] فالعلة في معناها العام حدثٌ يطغىٰ علىٰ ما عَداهُ.

ويرىٰ ابنُ فارس (توفي: ٣٩٥هـ) أن مادة (علل) لها ثلاثة أصول معنوية؛ "أحدها: تكرُّر أو تكرير، والآخر: عائق يعوق... والأصل الثالث العلّة، المرض، وصاحبها معتل."[4]

وظاهرٌ أن العلة بمعنىٰ المرض مأخوذةٌ من العلة بمعنىٰ الحدث الشاغل، والعكس صحيح. وإذا عددنا الأصل في المعنىٰ هو التكرير والإشغال، أمكن ردّ المادة إلىٰ أصلٍ معنوي واحد، وباقي المعاني فروع، قال الفراهيدي: "والأم تُعلِّل الصبيَّ بالمرق والخبز يجتزئ به عن اللبن؛"[5] أي: تُشاغله وتلهيه عن لبنها.

ووردت كلمة العلة وجَمْعُها العلل في الحديث الشريف والشعر والنثر القديمين.

فقد وردت في الحديث بمعنىٰ المرض، أو بمعنىٰ العذر والأمر الشاغل، والمعنيان متقاربان؛ لأن المرض أمرٌ شاغل. ومن هذه المواضع ما أخرجه الطبراني عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: "أن النبيَّ ﷺ جمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، بالمدينة من غير

(١) الفراهيدي، **كتاب العين**، مرجع سابق، ج١ ص٨٨، مادة: (علل).

(٢) ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور الأنصاري الإفريقي، الإمام اللغوي الحجة. خدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة، توفي سنة (٧١١هـ/ ١٣١١م). أشهر كتبه "لسان العرب" يقع في عشرين مجلداً، جمع فيه أمهات كتب اللغة، فكاد يغني عنها جميعاً. انظر:
- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٧، ص١٠٨.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١١، ص٤٦٧، مادة: (علل).

(٤) ابن فارس، **معجم المقاييس في اللغة**، مرجع سابق، ص٦٤٨، مادة: (علل).

(٥) الفراهيدي، **كتاب العين**، مرجع سابق، ج١، ص ٨٩، مادة: (علل).

علّةٍ، فقيل لابن عباس: ما أراد بذلك؟ قال: التوسع على أمته."[1] والعلة هنا بمعنى العُذر على الأظهر.

وورد لفظ (العلّة) في الشعر القديم، ومما ورد ما يأتي:

أ- العلّة بمعنى المرض، قال علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

تُؤمِّلُ في الدنيا طويـلاً ولا تـدري    إذا جَنَّ ليلٌ هل تعـيشُ إلى الفـجرِ
فكم من صحيحٍ مات من غير عِلّةٍ    وكم من عليلٍ عاشَ دهراً إلى دهرِ[2]

ب- العِلّة بمعنى العذر والأمر الشاغل، ففي قصة الرجيع أن النبي ﷺ بعث عاصم بن ثابت في جماعة إلى أهل مكة يتَخَبَّرُون له خبرَ قريش حتى إذا كانوا بالرجيع اعترضت لهم بنو لِحْيان من هُذَيل، فقال عاصم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

ومـا عِلَّتـي وأنـا جَلْـدٌ نابِـلُ    والقـوسُ فيهـا وَتَـرٌ عُنابِـلُ[3]

قال الزمخشري (توفي: ٥٣٨هـ): "أي وما عُذري إن لم أقاتل ومعي أهبة القتال؟ وهي من الاعتلال كالعِذْرةِ من الاعتذار."[4]

ت- بمعنى السبب، قال البحتري:

أرى عِلـلَ الأشـياءِ شـتّى ولا أرى    التجَمُّـعَ إلا علّـةً للتفـرُّقِ[5]

---

(١) الطبراني، **المعجم الكبير**، مرجع سابق، ج١٢، ص٩٣، حديث رقم: (١٢٦٤٤).

(٢) ابن أبي طالب، علي. **ديوان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، جمع وترتيب: عبد العزيز الكرم، (د. م.)، (د. ن.)، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، ص٥٠.

(٣) والعُنابِل: هو الغليظ المتين. انظر:

- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي. **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٢، ١٩٧١م، ج٣، ص٢٠.

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) البحتري، الوليد بن عبيد بن يحيى الطائي. **ديوان البحتري**، عني بتحقيقه: حسن كامل الصيرفي، القاهرة: دار المعارف، ط٣، (د. ت.)، ج٣، ص١٥٥٢.

والعلة هنا ظاهرة المعنىٰ وبأقرب صورها إلىٰ المعنىٰ الاصطلاحي.

وفي النثر القديم ورد لفظ (العلة) في مواضع شتىٰ وبمعانٍ متعددة، ومن ذلك:

أ- من أمثال العرب "لا تعدمُ الخرقاءُ عِلّة" أو "لا تعدمُ خرقاءٌ عِلّة"، قال الزمخشري: "أي إن العِلل يسيرة موجودة تحسنها الخرقاء فضلاً عن غيرها، فلا تشبثوا بها ولا ترضوا بها لأنفسكم حجة. يُضرب في النهي عن المعاذير."[(١)] فالعلة هنا العذر.

ب- قول أحد البلغاء: "قد أذهب الله وَصَبَ العِلَّة ونصبها، ووفَّر أجرها وثوابها."[(٢)] والعلة هنا المرض.

ومما سبق يتضح لنا أن كلمة العلّة في اللغة أصلها بمعنىٰ الحَدَث يَشغلُ صاحبَه عن حاجته، ومن هذا الأصل تفرعت معاني هذه الكلمة كالمرض والعذر والسبب.

## ٢- العلة في الاصطلاح:

يطلق لفظ (العِلّة) علىٰ معانٍ اصطلاحية متعددة بتعدد المصطلحين كما هو الحال في اصطلاح (السبب). قال الجرجاني (توفي: ٨١٦هـ): "العلّة لغةً: عبارة عن معنىٰ يحلّ بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار، ومنه يسمىٰ المرض علة؛ لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلىٰ الضعف. وقيل: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه. وشريعةً: عبارة عما يجب الحكم به معه، والعلة في العروض: التغيير في الأجزاء الثمانية، إذا كان في العروض والضرب."[(٣)]

---

(١) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي. **المستقصىٰ في أمثال العرب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٧م، ج٢ ص٢٥٦.

(٢) ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد الأندلسي. **العقد الفريد**، شرحه وضبطه: إبراهيم الإبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.)، ج٤، ص٢٢٤.

(٣) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٥٠، مادة: (علة).

أشار الجرجاني بوضوح إلىٰ تعدد الاصطلاح، فذكر بعد المعنىٰ اللغوي -الذي نختلف معه فيه- المعنىٰ الاصطلاحي: "ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه،" وهذا هو الاصطلاح الفلسفي، وهو بمعنىٰ السبب؛ ثم ذكر الفقهي: "ما يجب الحكم به معه" وفيه اقتضاب؛ ثم ذكر العلة عند العروضيين، وهنالك غير ما ذكر العلة باصطلاح المحدّثين، وهي الأمر الخفي القادح في صحة الحديث.

وقد عرّف الفقهاء والأصوليون العلة بأنها: "الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة علىٰ الحكم مع مناسبته له."(١) ومناسبة الحكم يعني أن تكون مظنة الحكمة من التشريع والحكم. وظاهرٌ أن العلة الشرعية علامة وأمارة وليست فاعلة أو مؤثرة.

أما العلة لدىٰ الفلاسفة فهي ما يتوقف عليه الشيء ويحتاج إليه في وجوده. فالعلة مؤثرة في وجود الشيء. وهذا مشابه لما في السبب من فرق بين الفقهاء والفلاسفة، قال الإمام الغزالي: "العلة الشرعية علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنما معنىٰ كونها علة نصب الشارع إياها علامة، وذلك وضع من الشارع."(٢) وقال التهانوي (توفي بعد: ١١٥٨هـ) إن العلة: "خارجة عن الشيء مؤثرة فيه، والمراد بتأثيرها في الشيء اعتبار الشارع إياها بحسب نوعها، أو جنسها القريب في الشيء الآخر، لا الإيجاد، كما في العلل العقلية."(٣)

ويقول الكفوي: "والعلة الشرعية تحاكي العلة العقلية أبداً لا تفترقان، إلا أن العلة العقلية موجبة؛"(٤) أي: موجِبة لمعلولها. والبحث هنا ليس في كون العلة موجبة أم لا، ولكن يمكن القول إن العلل والأسباب في الأحكام الشرعية ما هي إلا أمارات

---

(١) الحكيم، محمد تقي. **الأصول العامة للفقه المقارن**، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ط١، ١٩٦٣م، ص ٣٠٨.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. **المستصفىٰ في علم الأصول**، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ج٢ ص٢٣٧.

(٣) التهانوي، محمد علي بن محمد. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م، ج٢، ص٢٤٧، مادة: (علة).

(٤) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص٥٠٤.

علىٰ الحكم. فالمصطلح الفقهي يشير إلىٰ ما جعله الشرع أمارة علىٰ الحكم الشرعي، أما المصطلح الفلسفي فيشير إلىٰ مبدأ وقانون عقلي أو كوني.

## ثالثاً: الموازنة بين العلة والسبب في الاصطلاح

الغالب لدىٰ الفقهاء وعلماء أصول الفقه التفريق بين السبب والعلة، فالسبب: "هو معنىٰ ظاهر منضبطٌ، جعله الشارع أمارة للحكم، وهو بهذا المعنىٰ أعمّ من العلة لعدم أخذ المناسبة في تعريفه... وقيّد بعضهم السبب بما ليس بينه وبين المسبّب مناسبة ظاهرة، فيكون مبايناً للعلة."(١) فالغالب لدىٰ الفقهاء إطلاق العلة علىٰ المناط الذي بينه وبين الحكم مناسبة ظاهرة، بينما يُطلقون السبب علىٰ المناط الذي ليس بينه وبين الحكم مناسبة ظاهرة.

أما لدىٰ الفلاسفة والمتكلمين فالغالب عدم التفريق بين العلة والسبب والمزاوجة بينهما في الاستعمال. يقول ابن رشد: "العلة والسبب اسمان مترادفان،"(٢) ويقول أبو البقاء الكفوي: "السبب والعلة يُطلقان علىٰ معنىٰ واحد عند الحكماء،"(٣) ويمكن ذكر أمثلة كثيرة من المؤلفات الإسلامية القديمة... للدلالة علىٰ استعمال هاتين الكلمتين علىٰ أنهما مترادفتان.(٤)

هذا هو الغالب، ولكن هنالك مَن فرّق بين المصطلحين، يقول جميل صليبا: "العلة ترادف السبب، إلا أنها قد تُغايره فيراد بالعلة المؤثّر، وبالسبب ما يفضي إلىٰ الشيء بالجملة أو يكون باعثاً عليه."(٥) ولعلنا نستطيع القول: إن الاصطلاح الفقهي

---

(١) الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، مرجع سابق، ص٣١٠.

(٢) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق: عثمان أمين، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨م، ص٢٩.

(٣) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص٥٠٤، مادة: (سبب).

(٤) ديبور، ت. ج. "مقالة عن السببية"، **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة: أحمد الشنتاوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، بيروت: دار الفكر (د. ت.)، ج١١ ص٢١٦، مادة: (سبب).

(٥) صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ج٢، ص٩٦، مادة: (علة).

قد انسحب علىٰ الاصطلاح الفلسفي والكلامي، فأسس للتفريق بين العلة والسبب، ولننعم النظر في قول الكفوي: "وعند أهل الشرع يشتركان في ترتيب المسبب والمعلول عليهما، ويفترقان من وجهين؛ أحدهما: أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به، والثاني: أن المعلول يتأثر عن علته بلا واسطة بينهما، ولا شرط يتوقف الحكم علىٰ وجوده، والسبب إنما يفضي إلىٰ الحكم بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخىٰ الحكم عنه حتىٰ توجد الشرائط وتنتفي الموانع، وأما العلة فلا يتراخىٰ الحكم عنها إذ لا شرط لها، بل متىٰ وجدت أوجَبت معلولها بالاتفاق، وما يفضي إلىٰ شيء، إن كان إفضاؤه داعياً سُمي علةً، وإلا سُمي سبباً محضاً... والعلةُ الشرعية تحاكي العلة العقلية أبداً لا تفترقان، إلا أن العلة العقلية موجِبة."(١)

فقوله: "المعلول يتأثر عن علته بلا واسطة" وقوله: "بأن السبب يُفضي إلىٰ الحكم بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخىٰ الحكم عنه حتىٰ توجد الشرائط وتنتفي الموانع،" ينطبق علىٰ ما ذهب إليه مَن فرّق من المتكلمين بين السبب والعلة، خذ مثلاً قول القاضي عبد الجبار المعتزلي:(٢) "ان وجود المسبَّب لا يجب عند حصول السبب، فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، وليس كذلك العلة، فإنه يجب عند وجود العلة، حتىٰ يستحيل مع وجودها أن لا يثبت؛ ففارَق أحدهما الآخر."(٣) فالقاضي يخصّ إطلاق العلة علىٰ السبب التام. وهنالك من فرّق بين السبب والعلة بشكل آخر، فأطلق العلية علىٰ المبدأ العقلي، وأطلق السببية علىٰ الظاهرة الطبيعية، كالدكتور حسان

---

(١) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص٥٠٤، مادة: (سبب).

(٢) عبد الجبار: قاضي القضاة أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، كان شيخ المعتزلة في عصره. ولي القضاء بالري، ومات فيها سنة (٤١٥هـ/ ١٠٢٥م). له تصانيف كثيرة، منها: "المجموع في المحيط بالتكليف"، و"المغني في أبواب التوحيد والعدل". انظر:

- ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠١.
- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٧٣.

(٣) الهمذاني، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ص٣٨٩-٣٩٠.

القاري في كتابه "الظاهرة السببية في الكون"، ومنهم من أطلق التسبيب Reasoning على العملية الذهنية والعلة Cause على ما يُنتج الأثر كالدكتور عاطف العراقي في كتابه "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد".

إذن ينبغي الانتباه إلى اصطلاح المتكلمين والفلاسفة الذين يفرّقون بين السبب والعلة. لكن الأفضل استعمال مصطلح السبب بالمعنى الأعم، وذلك لأسباب؛ أهمها وضوح مصطلح السبب وقربه من المعنى اللغوي، وانتشاره بين الفلاسفة والطبيعيين، ويمكن أن يُخصّص عند الحاجة بقيد مناسب مثلاً: السبب التام أو الناقص أو القريب أو السبب البعيد. وكذلك يمكن التفريق بين السببية العقلية والطبيعية بتقييدها بأحد القيدين.

## رابعاً: الضرورة

من الألفاظ التي سترد في البحث بشكل متكرر لفظ (الضرورة)، وهي من مادة (ضرر). قال الخليل بن أحمد الفراهيدي (توفي: ١٧٠هـ): "الضَّرَرُ: النُّقصان يدخُلُ في الشيء، تقول: دَخَلَ عليه ضَرَرٌ في ماله. ورجلٌ ضَريرٌ: بيِّنُ الضَّرارة، وقَومٌ أضِرّاء: ذاهبو البَصَر... والضَّرورةُ: اسم لمصدر الاضطرار، تقول: حَمَلَتْني الضَّرورة على كذا، وقد اضطُرَّ فلان إلى كذا وكذا، بناؤه: افْتُعِلَ فجُعِلت التاءُ طاءً، لانّ التّاءَ لم يَحْسُن لفظها مع الضّاد."(١)

وقال ابن منظور: "الضّرُورةُ اسمٌ لمصْدرِ الاضْطِرارِ، تقول: حَمَلَتْني الضّرُورَةُ على كذا وكذا، وقد اضْطُرّ فلانٌ إلى كذا وكذا. بِناؤُه افْتَعَلَ فَجُعِلَت التاءُ طاءً، لأَنَّ التاءَ لم يَحْسُنْ لفْظُه مع الضَّادِ. وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]؛ أَي: فمن أُلْجِئَ إلى أَكْل الميْتةِ وما حُرِّم وضُيِّقَ عليه الأَمْرُ بالجوع، وأَصله من الضّرَرِ وهو الضِّيقُ."(٢)

---

(١) الفراهيدي، **كتاب العين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦، مادة: (ضرر).

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٨٢، مادة: (ضرر).

وقال صاحب المعجم الوسيط: "الضرورة: الحاجة والشدة لا مدفع لها والمشقة، و(في الشعر) الحالة الداعية إلىٰ أن يرتكب فيه ما لا يرتكب في النثر (ج) ضرائر. الضروري: كل ما تمس إليه الحاجة، وكل ما ليس منه بد، وهو خلاف الكمالي."[(١)]

فأصل المادة الضرر؛ أي: النقص والضيق، وهو خلاف النفع، وكذا الضَّرّ والضُّرّ، بالفتح المصدر وبالضم الاسم. ومنه الضرورة، وهي النازلة مما لا مدفع لها، والاضطرار هو الإلجاء والحَمْل. قال تعالىٰ: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾﴾ [البقرة: ١٧٣] ومنها أُخذت القاعدة الفقهية: "الضرورات تبيح المحظورات."

واصطلاح الضرورة لدىٰ المناطقة والفلاسفة والمتكلمين مأخوذٌ من الضرورة، بمعنىٰ النازلة التي لا مدفع لها. قال الأحمد نكري: "الضرورة: امتناع انفكاك شيء عن آخر عقلاً، فيقال: نسبة الحيوان إلىٰ الإنسان مثلاً ضرورية؛ أي: ممتنعة الانفكاك، يعني أن العقل يحكم بامتناع انفكاك الحيوان عن الإنسان، فتكون تلك النسبة دائمة البتة."[(٢)]

والضرورة هي صفة الأمر الضروري الذي هو "ما لا يمكن أن لا يكون، أو ما لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويُسمىٰ الواجب، وهو ما يمتنع عدمه."[(٣)]

وقد لخص ذلك جميل صليبا بالقول: "الضرورة في اللغة: الحاجة والمشقة والشدة التي لا تدفع، وعند الفلاسفة: اسم لما يتميز به الشيء من وجوب أو امتناع. والضرورة الإيجابية هي الوجود، والضرورة السلبية هي العدم."[(٤)]

(١) مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، استانبول: دار الدعوة، ١٩٨٩م، ص٥٣٨، مادة: (ضرورة).

(٢) الأحمد نكري، **دستور العلماء**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٠، مادة: (ضرورة).

(٣) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٠٩، مادة: (ضرورة).

(٤) صليبا، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج١، ص٧٥٧، مادة: (ضرورة).

ويمكن تقسيم الضرورة إلى أقسام، كما يأتي:

- الضرورة الكونية: وهي ما يقتضيه نظام الكون، وهي أساس الضرورات الأخرى.
- الضرورة المنطقية: وهي الضرورة العقلية، "التي يقتضيها مبدأ عدم التناقض."(١)
- الضرورة التجريبية: وقد تسمى الضرورة الطبيعية، وهي "ضرورة الأمر الواقع."(٢)
- الضرورة المعنوية: هي "الضرورة الأدبية، وهي ضرورة النظام المثالي."(٣)

والضروري: "هو الأمر الدائم الوجود أو الأمر الذي لا يمكن تصور عدمه، وهو مرادف للواجب."(٤) والعلم الضروري: "هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة، أو غير ذلك، أو لم يحتج."(٥) ومنهم من "يطلق لفظ الضروري أيضاً على نتيجة القياس اللازمة عن مقدماته."(٦) وهو ما يُسمى بعبارة أخرى "العلم الاضطراري".

ويمكن القول: إن الضروريات أعم من البديهيات، فالبديهي هو "ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلاً، فيكون أخصّ من الضروري، كتصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، ولا يرتفعان."(٧) ومنهم من ساوى بين الضروريات والبديهيات، بأنها كل علم لا يتوقف حصوله على نظر واستدلال، لكن قَصر هذا المعنى على البديهيات أولى.

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٧٥٨.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٧٥٨، مادة: (ضرورة).

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٧٥٨، مادة: (ضروري).

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٧٥٩.

(٥) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص١٣، مادة: (بديهي).

(٦) صليبا، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج١ ص٧٥٩، مادة: (ضروري).

(٧) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص١٣، مادة: (بديهي).

## خامساً: الحتمية

من الألفاظ التي سترد في البحث بصورة متكررة لفظ الحتمية، وهي من مادة (حتم). قال الجوهري:(١) "الحَتْمُ: إحكام الأمر. والحَتْمُ: القضاء؛ والجمع الحُتومُ. قال أمية بن أبي الصلت:(٢)

عِبـادُكَ يُخْطِئُـونَ وأنـت ربٌّ بكَفَّيْـكَ المنايـا والحُتـومُ

وحَتَمْتُ عليه الشيء: أوجبت. والحاتِمُ: القاضي."(٣)

فالحتم هو الأمر الثابت، وكذا المحتوم، قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١]. والحَتميّة مصدر صناعي من الحتم. قال في المعجم الوسيط: "حتمية الأمر كونه واجباً لا مفرّ منه."(٤)

أما مصطلح الحتمية فهو مصطلح حديث في الفلسفة وفلسفة العلوم، وهو قريب من المعنى اللغوي، يقول جميل صليبا في تعريف الحتمية: "هي القول بوجود علاقات ضرورية ثابتة في الطبيعة، توجب أن تكون كل ظاهرة من ظواهرها مشروطة بما يتقدمها أو يصحبها من الظواهر الأخرى."(٥) فالحتمية تعني باختصار الارتباط

(١) الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري: من أئمة اللغة. أصله من فاراب، طاف البادية وعاد إلى خراسان ثم أقام في نيسابور، توفي سنة (٣٩٣هـ/ ١٠٠٣م). أشهر كتبه "الصحاح" في اللغة. انظر:

- ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٢.

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٣.

(٢) ابن أبي الصلت: أمية بن عبد الله أبي الصلت بن أبي ربيعة بن عوف الثقفي، شاعر جاهلي حكيم، من أهل الطائف. توفي سنة ٥هـ (٦٢٦م). ينظر:

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣.

(٣) الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م، ج٦، ص١٧٠، مادة: (حتم).

(٤) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ص١٥٥، مادة: (حتمية).

(٥) صليبا، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤٣، مادة: (حتمية).

الضروري بين الحوادث أو الأشياء في الكون، وبعبارة أوسع تعني وجود نظام ثابت في الكون لتعلق الظواهر بعضها ببعض، وذلك ما يعده بعضهم شرطاً لتعميم الاستقراء وإمكان التنبؤ الذي هو غاية العلم.

هذا هو المعنىٰ الاصطلاحي العام، لكنه يطلق أيضاً علىٰ المذهب الذي يؤمن بأن "جميع حوادث العالم، وبخاصة أفعال الإنسان، مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً محكماً. فإذا كانت الأشياء علىٰ حالة ما في لحظة معينة من الزمان، لم يكن لها في اللحظات السابقة أو اللاحقة إلا حالة واحدة تلائم حالتها في تلك اللحظة المعينة."(١) وهذا المذهب يشابه المذهب الجبري لكن "الفرق بين الحتمية والجبرية أن ضرورة حدوث الأشياء عند الجبريين ضرورة متعالية، متعلقة بمبدأ أعلىٰ منها، يسيرها كما يشاء، وهو قضاء الله وقدره، علىٰ حين أن هذه الضرورة في نظر الحتميين كامنة في الأشياء سارية فيها، وهي الطبيعة بعينها."(٢)

## سادساً: الشرط

من الألفاظ التي سترد في البحث لفظ الشرط. ويبدو أن أصل الباب (الشَّرَط) بمعنىٰ العلامة، قال ابن فارس: "الشين والراء والطاء أصلٌ يدلُّ علىٰ عَلَم وعلامة، وما قارب ذلك من عَلَم. من ذلك الشَّرَط العَلاَمة. وأشراط الساعة: علاماتُها... ومن الباب شَرْط الحاجم، وهو معلومٌ، لأنَّ ذلك علامةٌ وأَثَر."(٣) ومنه أيضاً شرط البيع للأمر الذي يُلتزم في عقد البيع. قال الأَصمعي: "أَشْراطُ الساعةِ علاماتها. قال: ومنه الاشْتِراط الذي يَشْتَرِطُ الناسُ بعضُهم علىٰ بعض؛ أَي: هي عَلامات يجعلونها بينهم؛ ولهذا سميت الشُّرَط لأَنهم جعلوا لأَنفسهم علامة يُعْرَفون بها."(٤)

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٤٤٤، مادة: (حتمية).

(٣) ابن فارس، **معجم المقاييس في اللغة**، مرجع سابق، ص٥٥٥.

(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٢٩، مادة: (شرط).

وقال ابن منظور: "الشَّرْطُ معروف وكذلك الشَّريطةُ والجمع شُروط وشَرائطُ، والشَّرْطُ إِلزامُ الشيء والتِزامُه في البيعِ ونحوه، والجمع شُروط... وقد شرَط له وعليه كذا يَشْرِطُ ويَشْرُطُ شَرْطاً واشْتَرَط عليه والشَّرِيطةُ كالشَّرْطِ، وقد شارَطَه وشرَط له في ضَيْعَتِه، يَشْرِط ويَشْرُط وشرَط للأَجِير يَشْرُطُ شَرْطاً."(1)

فكلمة شَرْط تأتي اسماً، وجمعها شروط، وتأتي مصدراً بمعنى تعليق أمر على آخر، ومنها أخذ الاصطلاح في الفقه واللغة والمنطق والفلسفة والكلام.

قال الجرجاني (توفي: ٨١٦هـ): " الشَّرط: تعليق شيءٍ بشيء، بحيث إذا وُجد الأول وُجد الثاني، وقيل: الشرط: ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجاً عن ماهيته، ولا يكون مؤثراً في وجوده، وقيل: الشرط: ما يتوقف ثبوت الحكم عليه."(2)

وقال زكريا بن محمد الأنصاري (توفي: ٩٢٦هـ): "الشرط لغة: إلزام الشيء والتزامه، واصطلاحاً: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ذاته."(3)

فالشرط معناه قريب من معنى السبب، لكن هنالك فرق مهم بينهما. يقول جميل صليبا: "والفرق بين الشرط والعلّة، أن العلة هي التي تُحدث الشيء، على حين أن الشرط لا يكفي لإحداثه، وإن كان ضرورياً له. مثال ذلك أن اتصال الأسلاك المعدنية شرط ضروري لمرور التيار بالدارة الكهربائية، ولكن هذا الشرط لا يوجب حدوث الشيء اضطراراً، بل يهيئ أسباب حدوثه."(4)

وهكذا نجد أن الشرط يقترب معناه من السبب، إلا أن الثاني يدور مع النتيجة وجوداً وعدماً، بينما يدور الأول معها عدماً لا وجوداً، على أن المعنى الواسع للسبب

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٤١، مادة: (شرط).

(٣) الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد زكريا. **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: مازن المبارك، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١١هـ، ص٧٠-٧١، مادة: (شرط).

(٤) صليبا، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج١، ص٦٩٧، مادة: (شرط).

-وهو السبب الناقص- يشمل الشرط، فالشرط يُطلق على الأسباب المُعِدّة، وهي جزء من السبب التام.

## سابعاً: العقل

(العقل) من الكلمات ذات المعاني المتعددة والمتداخلة، مما يجعل استعمال هذه اللفظة غير واضح الدلالة في كثير من الموارد، ولا يفيد السامع شيئاً ما لم تكن هنالك قرائن ترشد المتلقي إلى تعيين مراد المتكلم.

ونجد الفيروزآبادي مثلاً ذكر نحو تسعة معانٍ لكلمة العَقْل، إضافة إلى معنى المصدرية للفعل (عَقَلَ يَعْقِل)، قال: "العَقْلُ: العِلْمُ، أو بِصفاتِ الأَشْياءِ من حُسْنِها وقُبْحِها وكَمالِها ونُقْصانِها... والحَقُّ إنه نورٌ روحانِيٌّ، به تُدْرِكُ النفسُ العلومَ الضَّرورِيَّةَ والنَّظَرِيَّةَ... والعَقْلُ: الدِّيَةُ، والحِصْنُ، والمَلْجَأُ، والقَلْبُ، وثَوْبٌ أحمرُ يُجَلَّلُ به الهَوْدَجُ، أو ضَرْبٌ من الوَشْيِ، وإسْقاطُ اللامِ من مُفاعَلَتُنْ."(١)

والمعاني الثلاثة الأولى والقلب معانٍ متقاربة، وهنالك من يضيف إليها معاني أخرى مقاربة أيضاً مما يجعل الكلمة ملتبسة المعاني فضفاضة الدلالة. ولكن قبل أن نخوض في هذه المعاني التي يغلب عليها المعنى الاصطلاحي فلنحاول البحث عن الأصل الذي يرجع إليه مجموع المعاني المختلفة. قال ابن فارس: "العين والقاف واللام أصلٌ واحد منقاس مطرد، يدلُّ عُظْمُه على حُبْسة في الشَّيء أو ما يقارب الحُبْسة. من ذلك العَقْل، وهو الحابس عن ذَميم القَول والفِعل"(٢) ويظهر هذا المعنى في الفعل جلياً، قال الفيروزآبادي: "عَقَلَ... الدَّواءُ بَطْنَه يَعْقِلُه ويَعْقُلُه: أمسَكَه؛ والشيءَ: فَهِمَه، فهو عَقولٌ؛ والبعيرَ: شَدَّ وَظِيفَه إلى ذِراعِه، كعَقَّلَه واعْتَقَلَه."(٣) فالعقل معناه

(١) الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، تحقيق: محمد نعيم العرقسُوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٨، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م)،ج١، ص١٠٣٤، مادة: (عقل).

(٢) ابن فارس، **معجم المقاييس في اللغة**، مرجع سابق، ص١٣٠١، مادة: (عقل).

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

الأصلي الحبس والإمساك والضبط، وباقي المعاني مأخوذة منه، قال ابنُ الأنباري: "رَجُل عاقِلٌ وهو الجامع لأَمره ورَأْيه، مأْخوذٌ من عَقَلْتُ البَعيرَ إِذا جَمَعْتُ قوائمه"(١) وشُدّت بحبل يُسمى العِقال؛ أي: الرباط.

أما في الاصطلاح فمعنى (العقل) يبدو أكثر تعقيداً، لكنه على كل حال قريب من المعنى اللغوي، بل هو ذاته في بعض الوجوه. يقول الإمام أبو حامد الغزالي:

"اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفة فصار ذلك سبب اختلافهم.

والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يُطلق بالاشتراك على أربعة معان، كما يُطلق اسم العين مثلاً على معان عدة. وما يجري هذا المجرى فلا ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حد واحد، بل يفرد كل قسم بالكشف عنه.

فالأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي، حيث قال في حد العقل: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية... فإن الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم...

الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد...

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال: إنه غبي غمر جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم، يسمى عقلاً.

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١١، ص٤٥٨، مادة: (عقل).

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلىٰ أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلىٰ اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سُمي صاحبها عاقلاً من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة. وهذه أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان...

فالأولان بالطبع، والأخيران بالاكتساب، ولذلك قال علي كرم الله وجهه:

| | |
|---|---|
| رأيـــت العقـــل عقلـــين | فمطبـــوع ومســـموع |
| ولا ينفـــع مســـموع | إذا لم يـــك مطبـــوع |
| كـــما لا تنفـــع الـــشمس | وضـــوء العـــين ممنـــوع"[١] |

وهذا الكلام من الإمام الغزالي كلامٌ دقيق، يوضح الإطلاقات المتعددة لمصطلح العقل، ووجه ارتباط هذه المعاني بعضها ببعض. ومن الجدير بالذكر أن العقل له مرادِفات تطلق في بعض الأحيان ويراد بها شيئاً واحداً. يقول الجرجاني: "الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها، بمنزلة السكين بالنسبة إلىٰ القاطع، وقيل: العقل والنفس والذهن واحد؛ إلا أنها سُمّيت عقلاً لكونها مدرِكة، وسمّيت نفساً لكونها متصرِّفة، وسُميت ذهناً لكونها مستعِدّة للإدراك."[٢]

فالعقل وإن عَبّر عنه بعضهم بأنه صفحة بيضاء تقبل العلوم إلا أن هذه الصفحة لا تقبل الأمور من غير مقارنة وتحليل وتركيب ونفي وإثبات بوساطة عملية معقدة تسمىٰ التفكير، وهو فوق ذلك كمالٌ يُكتسب شيئاً فشيئاً من التجارب، حتىٰ يقال لمن يتحلىٰ بذلك بأنه عاقلٌ وحليم، وعقلاني التصرفات.

والذي يهمنا هنا هو المعنىٰ الثاني والذي يسميه البعض العقل بالمَلَكَة، قال الجرجاني: "العقل بالملكة: هو علم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٤م، ج١ ص١١٩.

(٢) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٤٩، مادة: (عقل).

النظريات."[1] وهذا المعنى هو المقصود في عنوان الكتاب. ولابد هنا من التنبه إلى أن ما يراه بعض المفكرين علماً بالضروريات، يراه آخرون أمراً مكتسباً، وليس خصيصة ثابتة في النفس العاقلة. وإلى هذا يشير ابن رشد بقوله: "من يضع أن لا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً،"[2] وسيأتي مناقشة هذه الأمور في محلها من البحث، وسنتطرق أيضاً -ولكن بشكل مقتضب- إلى نظرية العقول العشرة، أو ما يُسمى نظرية الفيض لدى الفلاسفة.

## ثامناً: الوجود

استكمالاً لتحديد إطار البحث نذكر معنى الوجود الذي جاء في عنوان الكتاب.

الوجود لغة مصدر "وَجَدَ الشّيء وجوداً خِلاف عَدِمَ."[3] قال ابن فارس: "الواو والجيم والدال، يدلُّ على أصلٍ واحد، وهو الشي يُلفيه. ووَجَدْتُ الضَّالَّة وِجْداناً."[4]

والفعل (وَجَدَ) له معانٍ أخرى مأخوذة من هذا الأصل، قال الجوهري: "وَجَدَ مطلوبه يَجِدُهُ وُجوداً... ووَجَدَ ضالَّته وِجْداناً. وَوَجَدَ عليه في الغضب مَوْجِدَةً... ووَجَدَ في الحزن وَجْداً بالفتح، ووَجَدَ في المال وُجْداً ووِجْداً وجِدَةً؛ أي: استغنى... ووُجِدَ الشيء عن عدمٍ، فهو موجود."[5]

أما في الاصطلاح، فكلمة (الوجود) يصعب تعريفها؛ لأننا إذا أردنا تعريفها احتجنا إلى جنس أعلى وفصل مناسب لنتمكن من تعريف (الوجود) بالحدِّ المنطقي.

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. **تهافت التهافت**، تقديم وتعليق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ص٣٥٢.

(٣) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي. **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ج ٢ ص٣٢٠.

(٤) ابن فارس، **معجم المقاييس في اللغة**، مرجع سابق، ص١١١٢.

(٥) الجوهري، **الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٩، مادة: (وجد).

لكن الوجود هو أعلى الأجناس، والتي يمكن تعريف الألفاظ من خلالها. من هنا قال الكفوي: "الوجود لا يحتاج إلى تعريف، إلا من حيث بيان أنه مدلول للفظ دون آخر، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دوراً وتعريفاً للشيء بنفسه، كتعريفهم الوجود **بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول**."[(١)]

وقال: "ووجود كل شيء عين ماهيته عند أهل الحق؛"[(٢)] أي: إنَّ الوجود ليس صفة تعرض للماهية، بل هي عين تحققها.

ومحدِّد الوجود في عنوان الكتاب يراد به ما أشرنا إليه سابقاً بالضرورة الكونية، وهو ما يقتضيه الوجود أو نظام الكون الثابت. فإذا كان للوجود نظام ثابت وضرورات محتومة، وللعقل منطق معين وضرورات معلومة، فدراسة السببية في هذا الكتاب تدور في هذا المجال وبالمدلول الفلسفي للسبب. وبعبارة أخرى نحن نبحث عن السببية في عالم الوجود وعالم الذهن، وذلك التحديد يُخرج ما يسمى السبب أو العلة في المصطلح الفقهي أو غيره؛ "لأن العلة الشرعية علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنما معنى كونها علة، نصب الشارع إياها علامة، وذلك وضع من الشارع."[(٣)]

---

(١) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص ٩٢٣، مادة: (وجود).

(٢) المرجع السابق، ص٩٢٥.

(٣) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٤.

الفصل الأول:

# الجذور التاريخية لمبدأ السببية

تمهيد:

منذ أن بدأ الإنسان تأملاته في الكون، كان يتساءل في قرارة نفسه وهو يراقب ظواهر الطبيعة: ما السبب؟ لماذا يهطل المطر؟ لماذا تبرق السماء؟ لماذا تسقط الشهب؟

ولعل أسهل جواب يريح الإنسان من عناء البحث والتفكير هو أن يردَّ الأسباب إلى أمور غيبية. ومن هنا نشأت الأساطير والميثولوجيا والآلهة المتعددة.

وذلك شأن اليونان إلى أن ظهر جيل من المفكرين الذين حاولوا تفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً نظرياً بعيداً عن التفسير الأسطوري، فنشأت الفلسفةُ باحثةً عن حقيقة الوجود، سواء في الطبيعة أو ما وراء الطبيعة.

وقد كانت الفلسفة لا تقتصر على ما وراء الطبيعة، بل تشمل كل مجالات الفكر الإنساني، ولذلك سميت (أم العلوم) ويمكن القول: "إن العلوم اليونانية هي الشكل الكامل للعلوم التي سبقتها."(1) فقد قام أولئك المفكرون بتأليف المعارف في نظام تقوم وحدته على ارتباط عناصره الداخلية. وذلك هو ما يميز العلم عن المعارف المتناثرة والخبرات المتعددة. "وعندما نلقي نظرة على المنجزات العلمية عند المصريين والبابليين سنرى أن هذه المنجزات كانت من الكثرة والأهمية إلى حد يجعلنا نوقن أن الإغريق اقتبسوا عن غيرهم أكثر مما ابتكروا. ولكن ما وجدوه عند غيرهم كان ينقصه الترابط المنطقي."(2)

ومن الجدير بالذكر أن فلاسفة اليونان الأوائل قد عنوا بالبحث عن الأسباب الطبيعية، لا بل لم يكتفوا بذلك بل بحثوا عن مسبب الأسباب، وعلة العلل، أو العلة

---

(1) غنيمة، عبد الفتاح مصطفى. **نحو فلسفة العلوم الطبيعية؛ النظريات الذرية والكوانتم والنسبية**، سلسلة تبسيط العلوم، (د. م.): (د. ن.)، (د. ت.)، ص٢٠.

(2) سعيدان، أحمد سليم. **مقدمة لتأريخ الفكر العلمي في الإسلام**، سلسلة عالم المعرفة (١٣١)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٨م، ص٤٧.

الأولى، والمحرك الذي لا يتحرك. من هنا كان لا بد لنا من إلقاء نظرة على التراث اليوناني لنبحث عن الجذور التاريخية لمبدأ السببية قبل أن نلج في البحث عن السببية في التراث الإسلامي.

## أولاً: السببية في التراث اليوناني

### ١- السببية في بدايات الفلسفة اليونانية:

يُعدّ طاليس[١] (توفي: ٥٤٦ ق.م) من أوائل الفلاسفة اليونانيين الذين بحثوا في الطبيعة. وقد حاول أن يصل إلى مبدأ أول مادي يفسر به التغيرات المختلفة التي تطرأ على الطبيعة في الكون. فذهب إلى أن كل شيء يتكون من الماء.[٢] وكان هذا القول مألوفاً عند الأقدمين؛[٣] لكن طاليس علله بأن "الماء هو العنصر الوحيد الذي يمكن أن يتخذ أشكالاً مختلفة."[٤]

بيد أن أنكسمندر[٥] (توفي: ٥٤٧ ق.م.) لم يقبل بهذه الفكرة؛ إذ لا يعقل في نظره

---

(١) طاليس (Thales): طاليس الملطي، فيلسوف يوناني من المدرسة الأيونية، تنبأ بالكسوف الذي وقع في عام (٥٨٥ق.م.) اعتقد أن الأرض المستوية تطفو على الماء الذي نشأت عنه. توفي نحو (٥٤٦ ق.م.). انظر:

- ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٢٧٩.

- البعلبكي، منير. **معجم أعلام المورد**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٢م، ص٢٧٤.

(٢) رسل، برنراند. **حكمة الغرب**، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (٦٢)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣م، ج١، ص٣٦.

(٣) كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مراجعة: هلا رشيد أمون، بيروت: دار القلم للطباعة والنشر، (د. ت.)، ص٢٣.

(٤) غنيمة، **نحو فلسفلة العلوم الطبيعية؛ النظريات الذرية والكوانتم والنسبية**، مرجع سابق، ص٨.

(٥) انكسمندر (Anaximander): فيلسوف وعالم فلك يوناني من ملطية من المدرسة الأيونية. قال بأن الكون نشأ من عنصر مادي واحد يشتمل مختلف المتناقضات، وبأن الصراع بين هذه المتناقضات هو مصدر الحركة. انظر:

- ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٨٧.

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٦٧.

أن تكون الكائنات جميعاً على تناقض صفاتها قد تكونت من عنصر واحد ذي صفة معينة. فذهب أنكسمندر إلى أن أصل العالم مكوّن من مادة لا شكل لها ولا حدود، أطلق عليها اسم الهباء (الأبيروم).[1]

ثم جاء انكسيمانس[2] (توفي: ٥٢٤ق.م) ليعود إلى فكرة العنصر المحدد، لكنه اختار الهواء مبدأً أولَ صدرت عنه الأشياء بفعل التكاثف والتخلخل.[3]

ونلاحظ هنا أن هؤلاء الفلاسفة الذين ينتمون إلى المدرسة الأيونية الطبيعية حاولوا أن يردّوا الماهيات المختلفة للمادة إلى عنصر أولي واحد فقط. وهو تفكير يحاول أن يرد الجزئيات المختلفة إلى أمر كليٍّ واحد. ويمكن القول: إن تفسير صدور الأشياء المختلفة لدى انكسيمانس بفعل التكاثف والتخلخل يعتبر تفسيراً سببياً لاختلاف صور المادة.

وفي مقابل المدرسة الطبيعية[4] ظهرت المدرسة الفيثاغورية المثالية. ففيثاغورس[5] (توفي: ٤٩٧ق.م) اشتهر بالرياضيات والهندسة بشكل رئيس، وما زلنا نقرأ في الكتب

---

(١) رسل، **حكمة الغرب**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨، وانظر أيضاً:

- غنيمة، **نحو فلسفلة العلوم الطبيعية؛ النظريات الذرية والكوانتم والنسبية**، مرجع سابق، ص٩.

(٢) انكسيمانس (Anaximenes): فيلسوف من ملطية (ميناء بحري يوناني)، اعتبر الهواء هو العنصر الأول لتكوّن المواد الأخرى، واستدل بطريقة منهجية عليه من خلال التكاثف والتخلخل. انظر:

- ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٨٢.

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٦٧.

(٣) رسل، **حكمة الغرب**، مرجع سابق، ج١، ص٤٠.

(٤) للمدرسة الطبيعية امتداد متأخر، مثّله أمبادقليس (توفي: ٤٣٠ق.م) الذي قال بأن أصل العالم العناصر الأربعة (الأسطقسات): الماء والهواء والنار والتراب. وقد سيطرت هذه النظرية لقرون طويلة. انظر:

- ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٧٩.

(٥) فيثاغورس (Pythagoras): فيلسوف ورياضي يوناني أسهم في تطوير الهندسة، أسس جمعية لمريديه جنوب إيطاليا. اكتشف أن السلّم الموسيقي يقوم على أسس عددية. (توفي نحو: ٥٠٠ ق.م). انظر:

- ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٣٢٠.

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٣٣٥.

المدرسية نظرية فيثاغورس عن المثلث قائم الزاوية.

والذي يهمنا هنا هو ما كشفه فيثاغورس وأتباعه من نظرة تجريدية إلىٰ العالم، فكل شيء خُلق بمقدار والنسب العددية والأشكال الهندسية هي سرُّ الكون.[1] ولعلنا اليوم نستطيع أن نفهم أهمية النسب العددية والأشكال الهندسية علىٰ وجه الدقة من خلال علم الكيمياء العضوية مثلاً، فعدد ذرات الكربون وموقعها في المركّبات العضوية يحدّد لنا خصائصها وأنواعها.

وتتوغل المدرسة الفيثاغورية في التجريد لتصل إلىٰ القول: "إن وظيفة الهندسة هي إبعادنا عن المحسوس والفاني إلىٰ المعقول والخالد؛ فتأمُّل الخالد هو غاية الفلسفة"[2] كما عبّر أحد أتباع مدرسة فيثاغورس.

تلك كانت بدايات التفكير الفلسفي لدىٰ اليونان إلىٰ أن جاء إفلاطون وأرسطو، فترسّخت معالمُ الفلسفة اليونانية بنتاجهما الشمولي والوفير. لكن أرسطو درس السببية بصورة معمقة وموسعة، وشكّل معالمها الواضحة، لذلك سنكتفي بالحديث عن أرسطو ونضرب صفحاً عن إفلاطون، مع كبير منزلته في الفلسفة.

## ٢- السببية عند أرسطو طاليس:

يُعدُّ أرسطو[3] (توفي: ٣٢٢ق.م) أعظم فيلسوف أنجبته اليونان، فقد وصلت الفلسفة اليونانية من خلاله إلىٰ قمة نضجها وأوج عظمتها. وما زالت كتب الفلسفة

---

(١) رسل، **حكمة الغرب**، مرجع سابق، ج١، ص٧٤.

(٢) غنيمة، **نحو فلسفلة العلوم الطبيعية؛ النظريات الذرية والكوانتم والنسبية**، مرجع سابق، ص١٤.

(٣) أرسطو: أرسطوطاليس (Aristotle)، فيلسوف يوناني من أعظم فلاسفة اليونان، جرت فلسفته في اتجاه مغاير لمثالية أستاذه إفلاطون. انسحب أثره علىٰ المفكرين جميعهم من بعده. توفي سنة ٣٢٢ ق.م. ترك مؤلفات عديدة جرىٰ تداولها بعد أن نشرها أندرونيقوس في القرن الأول ق.م. انظر:

- ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٣٨.
- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٥٣.

تنعته بالمعلّم الأول؛ لأنه وضع علم المنطق الذي به استطاع أن يحدّد المفاهيم، ويكشف مغالطات المغالطين.

والذي يهمنا هنا هو نظرة أرسطو التحليلية إلىٰ الأسباب أو العلل المكوّنة للأشياء. فهو يرىٰ أن (السبب/ العلة) يطلق علىٰ وجوه:

الوجه الأول: المادة أو الهيولىٰ، وهي "ما عنه يكون الشيء وهو فيه. ومثال ذلك النحاس لتمثال الإنسان."[(١)] ومثاله أيضاً الخشب الذي يصنع منه الكرسي.

الوجه الثاني: الصورة، "وهذا هو القول الدال علىٰ ماهية الشيء."[(٢)] فهيئة الكرسي المعروفة هي ماهيته التي تحدِّدُ كونه كرسياً لا شيئاً آخر.

الوجه الثالث: "الفاعل للمفعول والمغيّر للمتغير."[(٣)] وفي مثالنا هو النجار الذي يصنع الكرسي.

الوجه الرابع: "الغاية المقصودة، وهذا هو (ما من أجله). مثال ذلك الصحة عند المشي. فإنه إذا قيل: لِمَ يمشي فلان؟ قلنا: ليصحّ بدنه."[(٤)] وفي مثال الكرسي الغاية هي الجلوس عليه.

ويوضح أرسطو أن علىٰ صاحب العلم الطبيعي أن يلتفت إلىٰ العلل الأربعة، وأن "يردّ المسألة عن (لِمَ) إليها كلها، فيوفي الجواب عنها علىٰ المذهب الطبيعي، أعني الهيولىٰ والصورة والمحرّك، و(ما من أجله)."[(٥)]

---

(١) أرسطو طاليس. **كتاب الطبيعة**، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، المقالة الثانية، الفصل الثالث، ج١، ص١٠١-١٠٢.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص١٣٧.

لقد سيطرت هذه النظرة أو النظرية السببية على مسار الفكر الفلسفي لأحقاب طويلة لما جمعته من جوانب متعددة داخلية وخارجية.

لكن لا بد من الانتباه إلى أمرين:

الأول: "إن توصيفَ كلّ هذه العوامل بأنها "علل"مبني على اتخاذ كلمة "العلة" هي الترجمة التقليدية في هذا السياق لكلمة يونانية ذات معنى أوسع."[1] فالعلة في تقسيم أرسطو تشمل الداخلية التي هي الصورة والمادة التي تشكل قوام الشيء من جهة، والخارجية التي هي الفاعل والغاية. بينما المعنى الأخص للعلة والسبب هو العلة الفاعلة فقط.

الأمر الثاني: إن نظرية أرسطو في العلية "تتكلم عن العلل من حيث هي ساكنة وغير فاعلة، أكثر مما تتكلم عنها من حيث هي فعالة."[2] فهو يتكلم عن مكونات الأشياء ووظائفها إضافة إلى فاعلها.

هذا ما قرره أرسطو عن السببية الطبيعية بواسطة العلل الأربعة القريبة، أما السببية الميتافيزيقية للحركة والنظام في العالم فقد ردّها إلى محرك ثابت أزلي هو المحرك الأول. والمحرك الأول عند أرسطو هو الإله، لكن إله أرسطو كما هو معروف يفعل بالطبع لا بالإرادة.

وجدير بالذكر أن المعنى الشائع للسبب هو العلة الفاعلة، ولا سيما لدى المعاصرين، كما ذكر ذلك المجمع العربي المصري بقوله: "عند المحدَثين: اقتصر الأمر على العلة الفاعلة، وتسمى السبب، وهو ما يترتب عليه مسبَّب عقلاً أو واقعاً، فالمقدمات الصادقة سبب صدق النتيجة، وبعض الظواهر الطبيعية سبب ظواهر أخرى، وهذا هو المعنى العلمي السائد اليوم."[3]

---

(١) ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٤٣.

(٢) ديبور، "مقالة عن السببية"، **دائرة المعارف الإسلامية**، مرجع سابق، ج٩، ص٢١٦.

(٣) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٢٣، مادة: (علة).

### ٣- السببية عند إفلوطين ونظرية الفيض:

يُعدّ إفلوطين[١] (توفي: ٢٧٠م) آخر حلقات الفلسفة اليونانية وأهم رموز الإفلاطونية المحدَّثة. والحقيقة فإن فلسفته مزيج "بين آراء إفلاطون والرواقيين وفيلون، وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك."[٢] لكنها تمتاز بالقوة والأصالة لِما اجتمع فيها من عناصر متوافقة، فهي "فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفي والمثالية الإفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية، وكلها عناصر يقوّي بعضها بعضاً، ويشدّ بعضها بأزر بعض."[٣]

والذي يهمنا في مذهب إفلوطين هو "نظرية الفيض" التي ابتكرها لتفسير صدور الموجودات عن المبدأ الأول الواحد. فقد أرّقه التوفيق بين الواحد من كل وجه وصدور الموجودات الكثيرة عنه؛ إذ كيف تصدر الكثرة عن العلة الواحدة البسيطة التي لا كثرة فيها!

لقد حاول إفلوطين أن يجيب عن هذا السؤال بدقة، وأن يبيّن "كيفية صدور الموجودات عن الأول ونشوء الكثرة عن الوحدة، وتسلسل الموجودات بعضها من بعض، وأن يرتّب ذلك كله في نظام منطقي معقول"[٤] في نظر إفلوطين طبعاً. بيد أن ما كان يراه إفلوطين منطقياً يراه آخرون غير مقبول ولا معقول.

وتتلخص نظرية الفيض بأنه "يتأمل الله ذاته فيعقلها فيفيض عنه كائن أول هو العقل وليس العقل الله نفسه؛ لأن الله علّته، فالعقل معلول، والله ليس معلولاً والعقل

---

(١) إفلوطين (Platinus): فيلسوف روماني يعد أحد أهم مؤسسي الإفلاطونية الجديدة (المُحدَّثة). جمع تلميذه فورفوريس الصوري رسائله فكان منها ما يعرف بالتاسوعات. (توفي ٢٧٠م). انظر:

- ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٦٦.
- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٦٠.

(٢) مرحبا، محمد عبد الرحمن، **مع الفلسفة اليونانية**، بيروت: دار منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٠م، ص٢٢٨.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٤) مرحبا، **مع الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص٢٣٤.

يعقل نفسه ويعقل الله، فهو إذاً عاقل ومعقول، إذن هو متعدد، والله واحد ولا يعقل إلا ذاته."(١) وهنا نجد أفلوطين يجتاز إشكالية الواحد من كل وجه، فيضفي على العقل التعدد ليخرج به من الإشكال. ثم "يتأمل العقل الله، ويتأمل ذاته فتفيض عنه النفس الكلية التي تملأ العالم. تتأمل النفس العقل فتفيض عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر والأجسام، وهذه النفس تنظّم العالم وتحييه وبدونها لا نظام ولا حياة."(٢)

هذه نظرية الخلق أو الفيض عند إفلوطين، وسنجد بعض فلاسفة الحضارة الإسلامية كالفارابي وابن سينا يتبنون هذه النظرية مع بعض الإضافات، ويعتمدون عليها في تفسير عملية خلق العالم الكثير الصور الصادر عن الواحد الأحد.

## ثانياً: السببية في التراث الإسلامي

### ١- السببية في بدايات الفكر الإسلامي:

لم يكن العرب قبل الإسلام من ذوي الاهتمام بالقراءة والكتابة، أو البحث والنظر في دقائق المسائل، بل كانوا يهتمون بالأمور الحياتية العامة من تجارة وزراعة وحرب؛ لكنهم كانوا مع ذلك يهتمون بالبلاغة والشعر، وما يدخل في ذلك من فخر ومديح وهجاء ونسيب وغزل. ولا شك في أن الشعر والخطابة ساحة للسجال الفكري، إضافة إلى الأغراض الأخرى، لكن ذلك لم يصل إلى درجة إنتاج نسق فكري فلسفي.

بيد أن صدوع النبي ﷺ بالرسالة الإسلامية قلَبَ الأحوال الفكرية والثقافية بشكل واضح، فقد كان القرآن الكريم عاملاً بالغ الأهمية في الحث على إنتاج العلم والمعرفة. فها هو ذا نزول القرآن الكريم يبدأ بـ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ١-٥]، وها هو ذا يحث على التدبر في آيات الله الكونية، كما في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ

(١) الجندي، إنعام. **دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية**، بيروت: مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، ١٩٦٥م، ص٦٩.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

ٱلسَّمَآءِ مَآءًۖ لَّكُم مِّنۡهُ شَرَابٞ وَمِنۡهُ شَجَرٞ فِيهِ تُسِيمُونَ ١٠ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ١١ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ١٢ وَمَا ذَرَأَ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَذَّكَّرُونَ ١٣ وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلۡبَحۡرَ لِتَأۡكُلُواْ مِنۡهُ لَحۡمٗا طَرِيّٗا وَتَسۡتَخۡرِجُواْ مِنۡهُ حِلۡيَةٗ تَلۡبَسُونَهَاۖ وَتَرَى ٱلۡفُلۡكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ١٤ وَأَلۡقَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمۡ وَأَنۡهَٰرٗا وَسُبُلٗا لَّعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ١٥﴾ [النحل: ١٠-١٥].

لقد حثّ القرآن الكريم على البحث والتدبر في آيات كثيرة، وكان تنوّع الخطاب القرآني وتناوله مختلف الجوانب الإنسانية باعثاً للبحث في مختلف مجالات البحث الإنساني، قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وهكذا نشأت علوم التفسير، وفي ثناياها شتى العلوم المختلفة، من لغة ونحو وبلاغة إلى فقه وعقيدة، إلى تاريخ وسياسة، إلى مسائل فكرية بحتة لا نستطيع إلا أن نسميها فلسفة إسلامية. فنشأ الكلام في مسائل مثل الوحي والغيب والمعجزة والقَدَر والعقل والبعث والكلام... وغيرها.

وقد كانت هناك عوامل خارجية جلبت معها نوعاً خاصاً من التساؤلات، ويمكن أن نلمح ذلك مثلاً في سؤالٍ ورد على الإمام علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال السائل: "هل يقدر ربك أن يُدخل الدنيا في بيضة، من غير أن تصغر الدنيا، أو تكبر البيضة؟ قال: إن الله عَزَّوَجَلَّ لا يُنسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون."[1] فقد بيّن الإمام أن ذلك من المحال الذي لا تتعلق به القدرة.

نعم كان موضوع القدر -الذي يبحث قدرة الإنسان بين طرفي الحرية والجبرية- موضوعاً مثيراً بلا شك، فهو لغز فكري وسرٌّ إلهي دقيق. ولمّا كانت المدارك والأفهام

---

(١) ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين. **التوحيد**، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٩٧٧م، ج٩، ص١٣٠.

تختلف بين الناس، فمن المألوف تعدد الآراء وظهور الاختلاف، وإذا أخذ بالحسبان أسباب فكرية خارجية وأسباب سياسية... إلخ، فلا غرو أن تظهر المدارس أو المذاهب والفرق العقدية. ولا بد من إلقاء نظرةٍ موجزةٍ علىٰ السببية لدىٰ أهم تلك المدارس.

## ٢- السببية لدىٰ الجبرية الخالصة:

الجبرُ ضدُ الحرية والاختيار، وهو إلزام الإنسان وإكراهه علىٰ الفعل دون إرادته. وأصله من "جَبْر العظم المنكسر، وهو إصلاحه وعلاجه حتىٰ يبرأ" ثم منه أخذ الإجبار: "الإجبار في الأصل: حَمْلُ الغير علىٰ أن يَجبرَ الأمر؛ لكن تعورف في الإكراه المجرّد فقوله: أجبرته علىٰ كذا كقولك: أكرهته. وتجبّر الرجل إذا تكبّر."[١]

والجبرية هي نزعة فكرية أكثر منها فرقة دينية، لذلك نجدها تظهر عند بعض الفرق بشكل متفاوت، فنجد هذه النزعة عند بعض الصوفية وبعض الفلاسفة مثلاً. وقد ذكر مؤرخو الفرق[٢] ظهور فرقة بهذا الاسم، إلا أن هذه الفرقة ليست لها مقومات تؤهلها أن تُعدَّ فرقةً؛ فلا كتب ولا انتشار جغرافي ولا امتداد تاريخي.

ولكن الذي يهمنا هو فكرة هذه المدرسة أو الاتجاه في قضية السببية، فهي فكرة بسيطة أو مبسطة ذات وجهة واحدة من السبب الأول إلىٰ النتائج، فهي تسير من المبدأ الأول للكون (الخالق) الذي هو مسبّب الأسباب، إلىٰ الأسباب التي تنتج مظاهر الكون المختلفة بتتابع محدد. فكل ما في هذه الدنيا هو من خلق الله عَزَّوَجَلَّ، وليس لنا من الأمر شيء. وما ذلك إلا كقول الشاعر:[٣]

---

(١) مرتضىٰ الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٤هـ، ج٦، ص١٥٨، مادة: (جبر).

(٢) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، (د. ت.)، ج٣، ص١٥، وانظر أيضاً:

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٤٠٤هـ، ص١٦.

(٣) ينسب البيتان للحلاج الحسين بن منصور، توفي سنة (٣٠٩هـ/ ٩٢٢م).

ما حيلة العبد والأقدارُ جاريةٌ		عليه في كل حالٍ أيها الرائي
ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له		إياك إياك أن تبتلّ بالماءِ

فنحن مخلوقون، والله خلق نفوسَنا وخلق فيها ميولنا، وطريقة تفكيرنا. أما ما يحيط بنا، فهو أيضاً من خلق الله ووفق مشيئته تعالىٰ. وما يظنه الناس من أنه إرادة حرة ما هو إلا نتيجة لأسباب داخلية وخارجية خلقها الله؛ إذ هو خالق كل شيء.

وبمقاربة حديثة يطرحها فيرست: "بأنه يمكن اعتبار الإنسان علىٰ أنه لا ينفّذ إلا الأعمال التي جرت برمجته عليها؛ لأن الدماغ البشري هو بحد ذاته مبرمج عند الميلاد بعوامل وراثية محددة، ثم بعد ذلك بواسطة التربية والتجارب التي يخضع إليها لاحقاً."[1] ويعبر أصحاب هذا الاتجاه عن هذه الفكرة الجبرية الخالصة بالقول: "إن الإنسان وأفعاله كالقشة في مهب الريح." وقال الشاعر ابن هندو:[2]

جرىٰ قلم القضاء بما يكون		فسيان التحرك والسكون

ويحشد أتباع هذه النزعة بعض الآيات والأحاديث التي تدعم رأيهم، منها: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [القصص: ٥٦]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [النحل: ٩٣]، ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴿١٧﴾﴾ [الكهف: ١٧].

فالآية الأولىٰ علىٰ سبيل المثال تبدو لأول وهلة سنداً قوياً لأصحاب هذا الاتجاه باعتبار أن الله هو الذي يخلق أعمال العباد، ولا دور لهم فيها.

---

(١) فيرست، شارلز. **الدماغ والفكر**، ترجمة: محمود سيد رصاص، دمشق: دار المعرفة للنشر والتوزيع، ط١، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)، ص٢٣.

(٢) ابن هندو: علي بن الحسين بن محمد بن هندو، من المتميزين في علوم الحكمة والأدب، وله شعر. نشأ بنيسابور، من كتاب الإنشاء في ديوان عضد الدولة. توفي سنة (٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م). انظر:
- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٧٨.

وهذه النظرة ذات الوجهة الواحدة تفسر ببساطة عِلم الخالق بالمستقبل، وأن كل شيء بقضائه وقدره، لكنها لا تستطيع فهم الحرية التي يشعر بها الإنسان في قرارة نفسه وإرادته الحرة ومشاعره الذاتية التي تشكّل (الأنا).

وكذلك لا تستطيع أن تفسر حقيقة التكليف والجزاء. ويمكن القول: إن هذه النزعة استغلها بعضهم كذريعة سياسية للتسلط والتحكم، حتىٰ قال أحد خلفاء الدولة العباسية: "إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه ورشده، وخازنه علىٰ فيئه، أقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. وقد جعلني الله عليه قُفلاً إذا شاء أن يفتحني فتحني لأعطائكم، وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني..."[1] ويبين هذا النص مدىٰ تبلور هذه الفكرة أو النزعة الجبرية في ذلك العصر، ومدىٰ استغلال الحكام والساسة لها.

### ٣- السببية لدىٰ المعتزلة:

تُعدّ مدرسة الاعتزال من أهم المدارس ذات النزعة العقلية، بل هي مؤسسة الاتجاه العقلي في الفكر الإسلامي، حيث توسعت في إعمال العقل في مقابل الأخذ بالنصوص، وأسست لعلم الكلام، وواجهت المخالفين بأدلة عقلية ونقلية. وتعود هذه المدرسة إلىٰ واصل بن عطاء (توفي: ١٣١هـ/ ٧٤٨م) الذي اعتزل[2] حلقة أستاذه الإمام الحسن البصري (توفي: ١١٠هـ/ ٧٢٨م). وهذه الفرقة التي تمتاز بالاتجاه العقلي استمرت في الامتداد التاريخي بضعة قرون فقط، لكننا نستطيع أن نتلمس منهجها وامتدادها الفكري لدىٰ الشيعة، ولا سيما الزيدية.

وقد تطرق المعتزلة إلىٰ بحث مبدأ السببية (العلية) في أثناء تناولهم بعض المسائل الإلٰهية والطبيعية والأخلاقية والمعرفية. حيث استعملوا مبدأ السببية لإثبات وجود الله وفي تحميل المسؤولية للإنسان عن الأفعال غير المباشرة، وفي غير ذلك من المسائل. وقد نجد بعض الخلاف فيما بينهم، لكن الذي يهمنا هو الخط العام لنهجهم.

---

(١) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **تاريخ الخلفاء**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٠٨.

(٢) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ص٧٠.

لقد أقرَّ المعتزلة بوجود علاقات أكثرية وأخرى ضرورية، وعدّوا السببية على أنها علاقة ضرورية بين الأسباب والمسبَّبات، فالسبب يوجِب المسبَّب إذا انتفت الموانع وكان المحل قابلاً لوجوده، يقول القاضي عبد الجبار: "إن السبب قد ثبت انه يولّد المسبَّب لما هو عليه من حاله، ولا تتغير حاله في أصل التوليد وكيفيته بالقدرة والاختيار والعلم، ولو تغيرت حاله بالقصود لخرج من كونه سبباً موجِباً."(١) وقد فرق القاضي عبد الجبار (توفي: ٤١٥هـ) بين السبب والعلة، فالعلة عنده هي السبب التام، يقول: "إن وجود المسبَّب لا يجب عند حصول السبب؛ فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، وليس كذلك العلة، فإنه يجب عند وجود العلة، حتى يستحيل مع وجودها أن لا يثبت؛ ففارَق أحدهما الآخر."(٢)

### أ- الاستدلال على وجود الله:

استخدم المعتزلة مبدأ السببية في الاستدلال على وجود الله، عندما قرروا أن إثبات وجوده تعالى يتم من خلال إثبات حدوث العالم؛ باعتبار أن المحدَث (العالم) لا بد له من محدِث (خالق). ذلك أن العالم ممكن يستوي فيه الوجود والعدم عقلاً،(٣) لكنه موجود واقعاً؛ فلا بد من صانع، هو سبب حدوثه وعلة وجوده.(٤)

### ب- الأفعال الإلهية:

وقد نظر المعتزلة إلى الله خالقاً للكون عن إرادة ومشيئة وحكمة لا عن طبيعة وإيجاب.(٥) وهذا ما يميّز نظرة المعتزلة إلى العلة الأولى عنها لدى الفلاسفة اليونانيين الذين يقولون بالعلة الأولى الموجِبة لمعلولها بالطبع؛ وقول فلاسفة اليونان هذا يتفق

---

(١) الهمذاني، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د. ت.)، ج٩، ص١٩٤.

(٢) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص٣٨٩.

(٣) الاستواء مجازي، وإلا فإن الأصالة للعدم باعتبار عدم العلة سبباً للعدم، أما الوجود؛ فيحتاج الى علة.

(٤) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص٩٤.

(٥) المرجع السابق، ص١١٦، و١٢٠.

مع ما ذهبوا إليه من قِدم العالم، بينما يتفق قول المعتزلة مع ما ذهبوا إليه من حدوث العالم. وقالوا: إن القدرة الإلهية سخّرت الموجودات الطبيعية على ما هي عليه من خصائص وطبائع.(١) فالفعل الإلهي على نوعين؛ المباشر: كالخلق من العدم، والمتولّد: وهو الذي يفعله تعالى عبر سلسلة من الأسباب الطبيعية.(٢)

وسنجد أن أفعال الإنسان منها المباشر، ومنها المتولد أيضاً، لكن هنالك فوارق بينهما؛ "فأحدها: أن هاهنا أجناساً لا نقدر على إيجادها إلا بأسباب... والقديم تعالى لا بد من قدرته على هذه الأجناس ابتداء، كما قد قدر على إيجادها بأسباب، لولا ذلك لصار محتاجاً إلى السبب كحاجتنا."(٣)

ومن الفوارق "أن الإنسان لا بد أن يريد مسبَّباً واحداً فقط من فعله لهذا السبب الذي قد يأتي بمسبَّب على غير إرادة فاعله، أما الله فإنه يفعل السبب ويريد كلّ ما ينتج عنه من مسبَّبات؛ إذ لا يجوز أن يُحدث الله ما لا يريد،"(٤) ومنها أن "ما يفعله الله تعالى من الأسباب قد يصح أن يعرى عن التوليد، بأن يفعل ما يصير منعاً له عن التوليد، فيوجد السبب ولا يوجد مسبَّبه.. والواحد منا... إذا أنفذ السهم عن القوس لم يجد طريقاً في تلافي ذلك."(٥)

ويرى القاضي عبد الجبار أن الأدوية لا تفعل الشفاء لكنه عَزَّوَجَلَّ قد أجرى العادة بالشفاء من الأمراض المتفاوتة بالدواء الواحد.(٦) وهذا الرأي يشابه ما ذهب إليه

(١) الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج٩ ص١١.

(٢) تركي، إبراهيم محمد. **السببية عند القاضي عبد الجبار**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٤م، ص٦٩.

(٣) الهمذاني، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار. **المجموع في المحيط بالتكليف**، تصحيح: الأب جين يوسف اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، (د. ت.)، ص٤١٨.

(٤) المرجع السابق، ص٧٠.

(٥) المرجع السابق، ص٤١٩.

(٦) تركي، **السببية عند القاضي عبد الجبار**، مرجع سابق، ص٦٩.

الأشاعرة كما سنرى، وهو خلاف منهج المعتزلة.

**ت- أفعال العباد والمسؤولية السببية:**

أكد المعتزلة على حرية الإنسان في إرادته واختياره، وبحثوا ذلك في مسألة أفعال العباد. وفي سياق تأكيد المعتزلة على نسبة أفعال الإنسان الإرادية إلى الإنسان نفسه استعملوا مصطلح "خلق العبد لفعله". وكلمة "خَلْق" في اللغة تختلف قليلاً عن كلمة "فعل"؛ فالأولى فيها معنى الإيجاد، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَـٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧]، لكن في الاستعمال العام يشار بها إلى الباري عَزَّوَجَلَّ بأنه الخالق؛ لأنه تعالى أوجد الكون وأخرجه من العدم إلى الوجود، ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون: ١٤].

وقد قسم المعتزلة أفعال الإنسان إلى قسمين:

- الأفعال المباشرة المبتدأة: وهي الأفعال التي تصدر من الإنسان "ابتداءً في محل القدرة، من دون فعل سواه"(١) كالمشي والتكلم وغير ذلك. والقدرة متقدمة على الفعل عند المعتزلة.
- الأفعال المتولِّدة: وهي الأفعال التي تتولد عن أفعال قبلها تكون بمثابة أسباب لها. وهذه الأفعال المتولدة تكون خارج محل القدرة، كالشبع بعد الأكل، وكالسهم الذي ينطلق من يد الرامي فلا يستطيع موجِّهُه التحكم به بعد إطلاقه، ولكنه بلا شك يُنسب إلى الرامي.

يقول الإسكافي:(٢) "كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له

---

(١) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص٧٥.

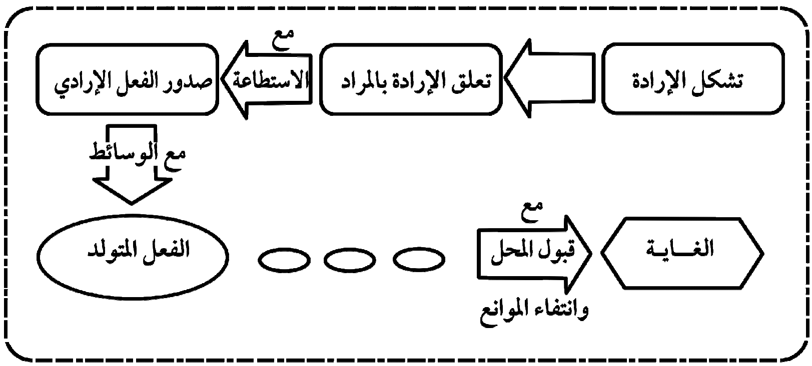
(٢) الإسكافي: أبو جعفر محمد بن عبد الله، الإسكافي، من متكلمي المعتزلة وأحد أئمتهم، وهو بغدادي أصله من سمرقند. توفي سنة (٢٤٠هـ/ ٨٥٤م). انظر:

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٢١.

فهو متولّد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلىٰ تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر."(١)

ويقول القاضي عبد الجبار في معرض نسبة كلا النوعين إلىٰ الفاعل: "لا يمتنع عندنا أن يستحق علىٰ الفعل المتولّد الذم أو المدح والعقاب أو الثواب؛ لأنه كالمباشر عندنا في هذا الوجه إذا فعله وهو عالم بحاله، أو متمكن من العلم بذلك ومآله."(٢)

وهذه الأفعال المتولّدة نتائج لأفعال مسبِّبة، والعلاقة هنا هي علاقة سببية طبيعية. يقول القاضي عبد الجبار في ذلك: "وفيهم(٣) من قال: إن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات، فإنها تحصل فيها بطبع المحل."(٤) والشكل (١) الآتي يوضح مراحل تطور الفعل من تعلق الإرادة إلىٰ حصول الغاية وفق التسلسل السببي العام.




**الشكل (١) يوضح مراحل تطور الفعل المباشر والفعل المتولد**

---

(١) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م، ج١، ص٤٠٩.

(٢) الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج٩، ص٦٧.

(٣) يشير إلىٰ بعض المعتزلة كالنظام، فالقاضي عبد الجبار لا يقول بالطبع، ولا يرىٰ للموات غير أنها وسائط.

(٤) الهمذاني، **المجموع في المحيط بالتكليف**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥١.

وينظر الجاحظ(١) إلى الموضوع بنظرةٍ أكثر تعمقاً، فيعدّ الأفعال الصادرة من الإنسان هي متولدة من طبع الإنسان، وليس للعبد فعلٌ اختياريٌّ إلا الإرادة الموجودة في قلبه. يقول القاضي عبد الجبار: "ففي الناس من علّقها -أي أفعال الإنسان- بالطبع، على ما قال عثمان الجاحظ في أفعال الجوارح والمعرفة، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات وما شاكلها."(٢) وهكذا يعدّ الفعل الإرادي فعلاً متولّداً.

وبمقاربة علمية يمكن أن نقول: إن انعقاد الإرادة يسبب صدور إيعاز عصبي ينتقل عبر القنوات العصبية بفعل الطبع إلى العضو الذي يتحول فيه الإيعاز العصبي إلى انقباض عضليٍّ يؤدي بدوره إلى الحركة التي تنتقل عبر الوسائط، وتتحول بحسب طبائع الأشياء وخصائصها.

**ث- النظر والاستدلال:**

يرى المعتزلة أن النظر والتفكير في المقدمات يولّد المعرفة، كما السبب يؤدي إلى النتيجة، يقول القاضي عبد الجبار: "القصد بقولنا: إن النظر يوجب المعرفة ويولّدها أن عند حصوله وتكامل الشروط وزوال الموانع يحصل العلم بالمدلول على طريقة واحدة، كما يقال مثله في الأسباب والمسبَّبات."(٣) وقد أجرى الجاحظ "العلم عند النظر مجرى الإحراق الواقع بالنار، وعدّهما معدّاً واحداً في أنهما يحصلان طباعاً؛"(٤) أي: إن النظر يؤثر في الاعتقاد، ويؤدي إلى العلم إذا تضافرت الدلائل.

---

(١) الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الشهير بالجاحظ لجحوظ عينيه، من أئمة الأدب له اسلوب متميز في الترسل والاستطراد، وهو من أئمة الاعتزال. مولده سنة (١٦٣هـ/ ٧٨٠م) ووفاته سنة (٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) في البصرة. له تصانيف كثيرة منها: الحيوان، البيان والتبيين، البخلاء. انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٧٠.
- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٥، ص٧٤.

(٢) الهمذاني، **المجموع في المحيط بالتكليف**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥١.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٢٢٣.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص٢٩١.

## ج- النظام الكوني والحكمة الإلهية:

نصل هنا إلىٰ نسق متكامل للفكر المعتزلي، فالكون أوجده الله بنظام متقن وحكمة بالغة، فالله تعالىٰ لا يفعل القبيح، بل كل أفعاله حسنةٌ، وليس في فعله عبثٌ، بل في فعله مصالحُ للعباد، أما الشرور التي نراها فهي بسبب سوء أعمالنا، "لأنه يقتضي تنـزيهه تعالىٰ عن القبائح، وإثبات المقبّحات حادثة من العباد."[1]

ومن لطف الله بعباده بعث الأنبياء بالشرائع وتأييدهم بالمعجزات. والمعجزة أو المعجز هو "ما يتعذّر علىٰ العباد فعل مثله... متىٰ لم يكن بهذه الصفة لم يصح دالاً؛ لأنه لا يُعلم متىٰ لم يكن كذلك أنه من قِبله تعالىٰ... فلا بد من أن يكون ناقضاً للعادة الجارية من قِبله تعالىٰ... فإذا ثبت ذلك فلا بد من أن لا يقدر العباد علىٰ مثله، لتصح هذه الشريطة فيه."[2] كالإخبار بالمغيبات، وكأن يشفي الله علىٰ يديه الأبرص والأكمه وما شاكلهما.

## ٤- السببية لدىٰ الفلاسفة المسلمين:

التفكير الفلسفي نزعة إنسانية عامة، ولكل أمة تراث فكري فلسفي يعبر عن قيم تلك الأمة وفهمها للحياة وللطبيعة، ولما وراء الطبيعة. وإذا نظرنا إلىٰ أمتنا الإسلامية فسنجد علم الكلام هو ذلك الفكر الفلسفي الأصيل لها. يقول المؤرخ الفرنسي رينان:[3] "فالحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام إنما ينبغي التماسها في مذاهب المتكلمين."[4]

---

(١) الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج١١، ص٥٩.

(٢) المرجع السابق، ج١٥، ص٢٠٣.

(٣) رينان: إرنست رينان (Ernest Renan)، مؤرخ وفيلسوف فرنسي، دعا إلىٰ نقد المصادر الدينية نقداً تاريخياً علمياً وإلىٰ التمييز بين العناصر التاريخية والعناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس. له آراء عنصرية ضد الشرق والإسلام. توفي سنة ١٨٩٢م. انظر:

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٢١٧.

(٤) حمادة، عبد المنعم. **من رواد الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٧٣م، ص٢٥.

أما الفلسفة الإسلامية بمعناها الاصطلاحي فهي في الحقيقة تراث تفاعلي إبداعي وليد روافد فكرية متعددة الألوان. وإذا أردنا أن نعود إلى كبار الفلاسفة الإسلاميين الكندي[1] والفارابي[2] وابن سينا،[3] فسنجد ذلك بيناً في مؤلفاتهم. وذلك لا ينتقص من شأن الفلسفة الإسلامية، فهي حلقةٌ لامعةٌ في سلسلة التفكير الإنساني بلا شك.

وأول ما يلاحظ في الموضوع هو سيطرة التقسيم الرباعي الأرسطي على (السببية)، حيث يقول ابن سينا: "والعلل كما سمعت؛ صورةٌ وعنصر وفاعل وغاية. فنقول:

- إنا نعني بالعلة الصورية، العلة التي هي جزء من قوام الشيء، يكون الشيء بها هو ما هو بالفعل.
- وبالعنصرية، العلة التي هي جزء من قوام الشيء، يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده.

---

(١) الكندي: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، فيلسوف العرب والإسلام في عصره، وأحد أبناء الملوك من كندة. نشأ في البصرة وانتقل إلى بغداد، فتعلم واشتهر بالطب والفلسفة والهندسة والفلك. وألف وترجم وشرح كتباً كثيرة، يزيد عددها على ثلاثمائة. توفي نحو سنة (٢٦٠هـ/ ٨٧٣م). انظر:

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٨، ص١٩٥.

(٢) الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، ويُعرف بالمعلِّم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول): من أكبر فلاسفة المسلمين. ولد سنة (٢٦٠هـ/ ٨٧٤م) في فاراب في تركيا، وتوفي بدمشق سنة (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م). كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. له نحو مئة كتاب، منها: إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، آراء أهل المدينة الفاضلة. انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج٥، ص١٥٣.
- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٠.

(٣) ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، فيلسوف وطبيب يعرف بالشيخ الرئيس، يعتبر منظّم الفلسفة والعلم في الإسلام كما كان أرسطو في اليونان. ولد سنة (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م) في إحدى قرى بخارى، وتقلد الوزارة في همذان. توفي سنة (٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م). تجاوزت مصنفاته المئة، منها: الشفاء، الإشارات، القانون في الطب وقد ترجم إلى اللاتينية وبقي يدرس في أوربا حتى أواخر القرن الخامس عشر. انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج٢، ص١٥٧.
- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤١.

- وبالفاعل، العلة التي تفيد وجوداً مبايناً لذاتها... ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيده، مثل الباري للعالم؛ وأما العلة الفاعلية الطبيعية، فلا تفيد وجوداً غير التحريك...

- ونعني بالغاية، العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مباين لها."[1]

واضح من النص متابعة ابن سينا لأرسطو؛ فالأسباب المفضية إلى وجود المسبَّب لا تقتصر على الفاعل، بل تشمل الأمر الباعث على الإيجاد، وكذلك تشمل المادة الخام التي يُصنع منها الشيء. وكما هو واضح فالمسبَّب هو شيءٌ ماديٌّ، وليس مجرد حدث. لكن ابن سينا يضيف إلى ذلك: "وأما الفاعل فإنه إما علةٌ للصورة وحدها، أو للصورة والمادة."[2] فالإنسان يغيّر صورة المادة ولا يوجدها.

ويقول في الغاية: "ليست العلة الغائية علة على أنها موجودة، بل على أنها شيء؛ فبالجهة التي هي علة، هي علة العلل؛ وبالجهة الأخرى هي معلولة العلل."[3]

وذلك لا يمنع ابن سينا من أن يضيف شيئاً على العلة الفاعلة بأنها ليست "مبدأ التحريك فقط،"[4] ويبيّن افتقار الحادث إلى الباري عَزَّوَجَلَّ ابتداءً واستمراراً بخلاف المفهوم اللاهوتي لدى اليونان، فينبه إلى ما يتطرق إلى بعض العقول من وهم، بقوله: "قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلّق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء الذي يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى الذي يرجع إلى أنه حصل للشيء من شيءٍ آخر وجودٌ بعد ما لم يكن."[5] ثم يبين منشأ هذه الشبهة، وهي قياس الغائب على الشاهد

---

(١) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **كتاب الشفاء**، الفن السادس من الطبيعيات، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢م، ص٢٠٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص٢٤٥.

(٥) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٣م، ج٣، ص٥٧.

بالقول: "إنه إذا وجد فقد زالت الحاجة إلىٰ الفاعل، حتىٰ إنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقىٰ المفعول موجوداً، كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقِوام البِناء، حتىٰ أن كثيراً منهم لا يتحاشىٰ أن يقول: لو جاز علىٰ الباري تعالىٰ العدمُ لما ضرَّ عدمه وجود العالم."[1] وبعد ذلك يبدأ بتحليل العلاقة السببية بين الخالق المبدع والعالم ليصل إلىٰ تقرير أن العالم مفتقر إلىٰ الباري عَزَّوَجَلَّ ابتداءً واستمراراً، خَلْقاً وإدامة.

لقد "عالج ابنُ سينا أقسام العلل وأحوالها والعلاقة الحقيقية بين العلل والمعلولات... وتطرق إلىٰ صلة العلية بمسائل هامة، مثل العناية ومشكل القدر وحدوث العالم، ويجدر بنا أن نسجل أن دراسته للمصادفة كانت مستفيضة حقاً."[2]

**نظرية الفيض**

وفي مجال الفعل الإلهي ظهرت نظرية الفيض الإفلوطينية التي تطورت إلىٰ العقول العشرة في فلسفة الفارابي ومن سار علىٰ نهجه، واكتسبت مسوغات إضافية، يقول ابن سينا: "لا يجوز أن يكون كون الكل عنه علىٰ سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل، فيكون قاصداً لأجل شيء غيره... بيان امتناع أن يقصد وجود الكل عنه إن ذلك يؤدي إلىٰ تكثره في ذاته؛ فإنه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يقصد."[3]

ويجدر هنا ذكر ما وجهه ابن رشد من نقد لهذه النظرية. يقول ابن رشد: "وأما الفلاسفة من أهل الإسلام، كأبي نصر وابن سينا، فلما سلّموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد، وان الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد، وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً؛ عسر عليهم كيفية وجود الكثرة

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٥٨.

(٢) الشرقاوي، محمد عبد الله. **الأسباب والمسببات؛ دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي**، بيروت والقاهرة: دار الجيل ومكتبة الزهراء، ط١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص٨٤.

(٣) ابن سينا، **كتاب الشفاء**، مرجع سابق، الفن السادس من الطبيعيات، ص٣٤٧.

عنه."[1] وهنا يبين ابن رشد موطن الخلل في النسق الفلسفي الذي اتبعوه فيقول: "وهذا خطأ على أصولهم... وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق، والذي في الشاهد فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق... وإذا كان ذلك كذلك، فبيّنٌ أن هاهنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات."[2]

## ٥- السببية لدى الأشاعرة:

ينتسب الأشاعرة إلى الإمام أبي الحسن الأشعري[3] الذي خالف المعتزلة بأدلة عقلية من جنس مذهبهم، إلا أنه مال إلى النصوص أكثر من المعتزلة الذين برزت النزعة العقلية في كلامهم. بيد أن النزعة العقلية عادت لتظهر بقوة في فكر أتباع الإمام الأشعري ولا سيما الإمام فخر الدين الرازي،[4] ولا سيما بعد انتشار الأدلة والأفكار الفلسفية في علم الكلام.

---

(١) ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص١٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٦-١٢٧.

(٣) الأشعري: الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، ولد سنة (٢٦٠هـ/ ٨٧٤م) في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة ثم رجع وجاهر بخلافهم فأسس للمدرسة الأشعرية. توفي ببغداد سنة (٣٣٣هـ/ ٩٤٥م). له مصنفاته كثيرة، منها: "مقالات الإسلاميين"، و"الإبانة عن أصول الديانة". انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨٤.
- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٣.

(٤) الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، المشهور بفخر الدين الرازي، الإمام المفسر المتكلم، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. ولد سنة (٥٤٤هـ/ ١١٥٠م) في الري، وتوفي في هراة سنة (٦٠٦هـ/ ١٢١٠م)، من تصانيفه: مفاتيح الغيب ويسمى التفسير الكبير، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، المطالب العالية. انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٤٨.
- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٦، ص٣١٣.

وقد تميزت مدرسة الأشاعرة بنظرتها الخاصة إلى العلاقة السببية. فالإمام الأشعري ومن بعده أتباعه كالباقلاني[(١)] والغزالي[(٢)] أقرّوا بالسببية كمبدأ عقلي واستعملوه في إثبات الخالق، لكنهم نفوا التولّد (السببية الطولية)، وقالوا: إن ما نشاهده في الحوادث من اقتران مرجعه العادة.

فالإمام الأشعري "كان يقول: إن الحوادث كلها مخترَعة لله تعالى ابتداءً وابتداعاً من غير سبب يوجبها ولا علّة تولّدها... وكان يقول: إن القدرة التي يخلقها في الإنسان ويخلق معها مقدورها، فليست القدرة مولِّدة للمقدور ولا موجِبة له."[(٣)] فالإمام الأشعري يرى أن المحدثات جميعها تستند في وجودها إلى الله تعالى بالخلق، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بجريان العادة. ويقول الإمام الغزالي مفصلاً ذلك: "الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبَّباً، ليس ضرورياً عندنا؛ بل كل شيئين، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً نفي الآخر... فإن اقترانها لِما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق، لا لِكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق؛ بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت

(١) الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، القاضي الباقلاني، من كبار علماء الكلام، إليه انتهت الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد سنة (٣٣٨هـ/ ٩٥٠م) في البصرة، وسكن بغداد وتوفي فيها سنة (٤٠٣هـ/ ١٠١٣م). من كتبه: "الإنصاف"، و"تمهيد الدلائل". انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٩.

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٦، ص١٧٦.

(٢) الغزالي: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الإمام المتكلم المتصوف، له نحو مئتي مصنف. ولد في طوس بخراسان عام (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) رحل إلى نيسابور ثم بغداد فالحجاز فالشام فمصر، وعاد إلى بلدته، توفي (٥٠٥هـ/ ١١١١م). من كتبه: "إحياء علوم الدين"، و"تهافت الفلاسفة". انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٦.

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٢.

(٣) ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تحقيق: دانيال جيماريه، بيروت: دار المشرق، ١٩٧٨م، ص١٣١.

دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جراً إلى جميع المقترنات."(1)

والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا رفض الإمام الأشعري ومن تبعه الإقرار بالعلاقة السببية بين المقترنات؟ ألسنا نشاهد أن النار تُحرق! وأن الضرب يؤلم! وأن الجدار إذا دُفعَ سقط! وأن... وأن...

والجواب يبيّنه الإمام الغزالي بعد أن قرّر مخالفة الفلاسفة في السببية الطبيعية، فقال: "لزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات، ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء."(2) ويضيف في موضع آخر: "إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة."(3)

إذن يطرح الغزالي أمامنا ثلاثة أمور(4) تدعونا لإعادة النظر في السببية الطبيعية، هي:

- إمكان حدوث المعجزات والكرامات وخوارق العادات، فمن "جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك."(5)
- إطلاق القدرة الإلهية ووضع كل شيء تحت المشيئة الإلهية، فقدرة الله مطلقة ومشيئته شاملة لا تحدّهما حدود ولا تغلهما قيود، فليس فوقه آمر ولا ناهٍ.
- افتقار كل شيء إلى الله تعالى ولا استغناء للكون عن رعاية الخالق فهو الموجِد لكل ما في الكون، وهو السبب المباشر للمسبَّبات كلها.

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط8، (د. ت.)، ص239.

(2) المرجع السابق، ص238.

(3) المرجع السابق، ص117.

(4) المرزوقي، أبو يعرب. **مفهوم السببية عند الغزالي**، تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر، ط1، 1978م، ص28.

(5) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص236.

من هنا يتضح لماذا يلتزم الأشاعرة بنفي السببية الطبيعية وإحلال العادة محلها، ولكن كيف يمكن القول بالعادة وعدم السببية الطبيعية ونحن نشاهد ونحس بأن النار تُحرق وأن الطعام يولّد الشبع... إلخ.

والجواب يبينه الغزالي أيضاً، بقوله: "المشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها." أما العلم بأن هذه الحالة المحددة مِن فعل مَن، فإنه أمر غير مشاهد حسّاً بل مدرك، فالنار مثلاً عند تقريبها من القطن "فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حُراقاً أو رماداً هو الله تعالى، إما بوساطة الملائكة أو بغير وساطة؛ فأما **النار وهي جماد فلا فعل لها.** فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها وأنه لا علة له سواها."[1]

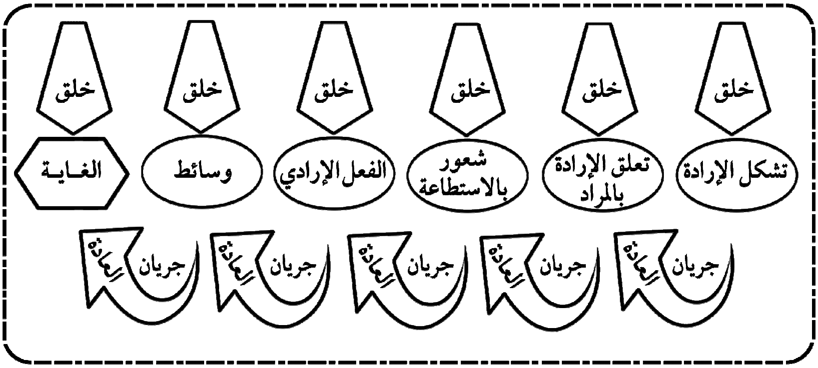
بهذا القدر من البيان الذي يقدمه لنا الغزالي تتضح معالم النظرية الأشعرية في السببية. كما يتضح لنا خصوصية النظرة الفلسفية إلى الاقتران بين الأشياء وعدم الانجرار السريع وراء المشاهدة.

وفي ضوء ذلك نستطيع أن نضع تقسيماً توضيحياً للسببية فيه شيء من التسامح:

- السببية العادية: علاقة الاقتران بين الحوادث بجريان العادة، وهي العلاقة بين ما يُعتقد سبباً وبين ما يعتقد مسبَّباً، وهي علاقة غير ضرورية، لكنها أكثرية.
- السببية الحقيقية: علاقة الإيجاد والإحداث بين الخالق وبين المخلوقات.

والشكل (٢) الآتي يوضح مراحل تطور الفعل من تعلق الإرادة إلى حصول الغاية وفق جريان العادة.

(١) المرجع السابق، ص٢٤٠.




الشكل (٢) يوضح السببية الحقيقية وجريان العادة

والآن يجدر بنا أن نلقي نظرة على نتائج هذه النظرية وتبعاتها في مجالات تطبيقها.

### أ- نفي تأثير الخواص الطبيعية:

أولى نتائج نفي السببية الطبيعية نفي الطبائع والخصائص الذاتية للأشياء؛ فالنار مثلاً ليس فيها خاصية الإحراق، فالإمام الباقلاني يُنقل عنه القول: "نحن ننكر فعل النار للتسخين والإحراق، وننكر فعل الثلج للتبريد، وفعل الطعام والشراب للشبع والري، والخمر للإسكار. كل هذا عندنا باطل محال ننكره أشد الإنكار."(١)

ويدلل الباقلاني على نفي فعل الخواص بقوله: "ومما يدل أيضاً على فساد ما يذهبون إليه من إثبات فعل الطبائع، أنه لو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والري وغير ذلك من الأمور الحادثة واقعة عن طبيعة من الطبائع لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه؛ فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والري... وإن كان ذلك الطبع الذي يومئون إليه عَرَضاً من الأعراض فسد إثباته فاعلاً من وجوه: أحدها أن الأعراض لا يجوز أن تكون فاعلة..."(٢)

---

(١) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٤.

(٢) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٩٨٧م، ص٥٩.

يقول الشيخ الدردير[١] موضحاً: "فلا تأثيرَ... لا بالطَّبعِ ولا بالعلَّةِ ولا بقُوَّةٍ أودَعَهَا اللهُ فِيها، بل التأثيرُ في ذلك كُلُّهُ لله تعالىٰ وحدَهُ بمحضِ اختيارِهِ عند وُجُودِ هذه الأشيَاءِ."[٢] وذلك يتفق مع ما ذهب إليه الأشاعرة في أفعال العباد من عدم تأثير قدرة العبد في فعله، يقول الإيجي: "الْقُدْرَة الْحَادِثَة علىٰ رَأينَا فَإِنَّهَا لا تُؤثر وَلَيْسَت مبدأ لأثر،"[٣] وليس للقدرة الحادثة "غير اعتقاد العبد بتيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والقدرة والكلّ من اللهّ تعالىٰ."[٤]

ونفي الخواص من القضايا التي أثارت تشنيعات الخصوم من مختلف المدارس الأخرىٰ، وسيأتي شيء من ذلك لاحقاً. فإنكار الخواص الذاتية يؤدي إلىٰ إنكار الهوية الخاصة لكل الأشياء، قال ابن حزم:[٥] "مع مخالفتهم لكل لغة ولكل ذي حس من مسلم أو كافر ومكابرة للعيان وإبطال للمشاهدة."[٦]

---

(١) الدردير: أبو البركات أحمد بن محمد العدوي المشهور بالدردير، من كبار علماء أهل السنة الأشاعرة، ولد في أسيوط بصعيد مصر سنة (١١٢٧هـ/ ١٧١٥م)، وتوفي عام (١٢٠١هـ/ ١٧٨٦م). له مؤلفات كثيرة متداولة، منها: شرح الخريدة البهية في أصول الدين. انظر:

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٤.

(٢) الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي. **شرح الخريدة البهية**، تحقيق: عبد السلام بن عبد الهادي شنار، اسطنبول: دار البيروتي، (د. ت.)، ص٦٣.

(٣) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار. **المواقف في علم الكلام**، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.)، ص١٥٠.

(٤) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ، ص٤٩.

(٥) ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري: عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام. ولد سنة (٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)، وتوفي سنة (٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م). سار علىٰ ظاهر النصوص في الفقه ورفض القياس وانتقد كثيراً من العلماء والفقهاء، وكان يقال: لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان. من أشهر مصنفاته: الفصل في الملل والأهواء والنحل، المحلىٰ بالآثار. انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٢٥.

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٥٤.

(٦) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٤.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن النظرية الأشعرية قد تغيّر فهمها لدى بعض العلماء وصاحبه بعض التعديل في تقريرها. فالإمام الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ ۝٥٣﴾ [طه: ٥٣] يقول: "ظاهر الآية يدلّ على أنه سبحانه إنه يُخرج النبات من الأرض بواسطة إنزال الماء، فيكون للماء فيه أثر. وهذا بتقدير ثبوته لا يقدح في شيء من أصول الإسلام؛ لأنه سبحانه وتعالى هو الذي أعطاها هذه الخواص والطبائع. لكن المتقدمين من المتكلمين ينكرونه ويقولون لا تأثير له فيه البتة."(١)

## ب- نفي السببية المنطقية:

من النتائج المهمة لنفي السببية الطبيعية نفي أن النظر في مقدمات العلم يولد العلم أو يوجبه، يقول الإمام الجويني: "ولا يولد النظر العلم، ولا يوجبه إيجاب العلة لمعلولها."(٢) ويقول الإمام الغزالي: "فإن العلوم الحقيقية التصديقية هي مواد القياس فإنها إذا أحضرت في الذهن على ترتيب مخصوص استعدت النفس لأن يحدث فيها العلم بالنتيجة من عند الله."(٣) وقال الشريف الجرجاني (توفي: ٨١٦هـ) شارحاً عبارة الإيجي في تعريف (العلم النظري): "هو ما يتضمّنه النظر الصحيح، ولم نقل ما يوجبه إذ ليس مذهبنا،" قال: "معنى تضمنه له: أنهما بحال لو قُدِّر انتفاء الآفات وأضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا إيجاب وتوليد مع أنه لا يحصل إلا معه، (ولم نقل ما يوجبه) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (إذ ليس) إيجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا."(٤)

---

(١) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين. **التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٤، ٢٠٠١م، ج٢٢، ص٦٣.

(٢) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد يوسف وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، (١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م)، ص٦.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معيار العلم في المنطق**، شرح: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص١٧٤.

(٤) الجرجاني، علي بن محمد بن علي. **شرح المواقف**، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ج١، ص٦٣.

وهذه النتيجة يمكن من خلالها تفسير بعض المشكلات الفلسفية الكلامية كحالات الضلال والكفر في مقابل الهداية والإيمان على الرغم من تحقق مقدماتهما، لكن ذلك قد يؤدي إلى مشكلات فكرية أخرى، بل يبدو أن نفي الخواص أمر هين أمام فقد الضرورة المنطقية. فماذا يبقى للعلم بعد فقد الضرورة التي لا شيء يثبت وجودها في الوجود! وهل تسد العادة مسد الضرورة في العلوم العقلية كما العلوم التجريبية؟

وكيف يمكن للغزالي فيما بعد أن يصف البرهان بأنه "ما يفيد شيئاً لا يتصور غيره، ويكون ذلك حسب مقدمات البرهان فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبداً."[1] هل يصل العقل إلى اليقين من خلال العادة؟ أم أن العقل -كما يرى بعض الباحثين- "مجرد أداة ووسيلة للفهم واكتساب المعارف وحسن التصرف لا علاقة له وفقاً لطبيعته بالتقويم والقدرة والوصول إلى درك اليقين؛ ومن هنا برزت مفاهيم أخرى وأسمى عند الغزالي تكمل دور العقل وتتجاوز وظيفته كمفهوم القلب والوجدان والإرادة، وكذلك برز العرفان والإلهام الصوفي في أعلى درجات المعارف الموصلة إلى اليقين."[2] لكن يبدو أن الغزالي يتكلم بمصطلحين أو منهجين مختلفين، فيذهب في كتب المنطق إلى إفادة البرهان لليقين بينما يتنازل عن ذلك في كتب الكلام!

### ت- نفي الحُسن والقبح الذاتيين:

من نتائج نفي الخصائص الذاتية للأشياء نفي الحُسن والقبح الذاتيين أو العقليين، يقول الإمام الآمدي:[3] "ومذهب أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم: أن الحسن والقبح ليس وصفاً ذاتياً للحَسن والقبيح، ولا أن ذلك مما يدرك بضرورة

---

(١) الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، مرجع سابق، ص٢٤٥.

(٢) جهامي، جيرار. **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد) دراسة وتحليل**، بيروت: دار المشرق للطباعة والنشر، ١٩٨٥م، ص٢٤.

(٣) الآمدي: علي بن محمد التغلبي المعروف بسيف الدين الآمدي، فقيه وأصولي. أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها سنة (٥٥١هـ/ ١١٥٦م)، وتوفي سنة (٦٣١هـ/ ١٢٣٣م) في دمشق، من مؤلفاته: الإحكام في أصول الأحكام، أبكار الأفكار في أصول الدين، دقائق الحقائق.

العقل أو نظره، بل إطلاق لفظ الحسن والقبيح عندهم باعتبارات غير حقيقية بل إضافية يمكن تغيرها."[1] يقول الإمام الغزالي: "لا يستدرك حسن الأفعال وقبحها بمسالك العقول، بل يتوقف إدراكها على الشرع المنقول؛ فالحسن عندنا ما حسنه الشرع بالحث عليه، والقبيح ما قبحه بالزجر عنه؛"[2] لأن العقل قد يستحسن شيئاً في وقت ثم يستقبحه في وقت آخر.

ومن الجدير بالذكر أن الماتريدية ذهبوا إلى أن من الأفعال ما يدرك حُسنه بالعقل. قال البياضي:[3] "والحُسن بمعنى استحقاق المدح والثّواب، والقبح بمعنى استحقاق الذمّ والعقاب على التكذيب عنده [أبي منصور الماتريدي[4]] إجمالاً عقلي؛ أي: يعلم به حكم الصانع في مدّة الاستدلال."[5] فالإنسان غير المسلم يجب عليه عقلاً البحث عن العقيدة الحقة، فإذا ما علم بوجود دين يدعو إلى شريعة ما فعليه أن يتحرى ويبحث عن هذا الدين، فإذا أهمل التحري كان مقصّراً مذنباً.

---

(١) الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط٢، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)، ج١، ص٥٤٩.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنخول في علم الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٠٠هـ، ص٨.

(٣) البياضي: أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي، قاض فاضل، بوسني الأصل. ولد في إسطنبول سنة (١٠٤٤هـ/ ١٦٣٤م) وتوفي سنة (١٠٩٨هـ/ ١٦٨٧م). له تآليف بالعربية منها: "إشارات المرام من عبارات الإمام". انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٩٣.
- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٣٢.

(٤) الماتريدي: الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، الماتريدي، من أئمة علماء الكلام نظير الإمام الأشعري. نسبته إلى ماتريد محلة بسمرقند. توفي سنة (٣٣٣هـ/ ٩٤٤م). من كتبه: "التوحيد"، و"تأويلات أهل السنة" تفسير. انظر:

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٧، ص١٩.

(٥) البياضي، كمال الدين أحمد بن الحسن بن يوسف. **إشارات المرام من عبارات الإمام**، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، (١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م)، ص٥٤.

ولا يغيب عن الذهن أن الفرق الإسلامية جميعها تذهب إلى أن ما أتى به الشرع حَسن وما نهى عنه قبيح، لكن الخلاف في إدراك حسن بعض الأفعال وقبح بعض عند صرف النظر عن ورود الشرع.

### ث- نفي التعليل عن أفعال الباري:

وهنا لا بد من ذكر ما يصطلح عليه الفلاسفة بالعلة الغائية، حيث منع الأشاعرة من أن تكون هنالك علل وراء أفعال الله تعالى أو غايات لأجلها يفعل، يقول الإمام الشهرستاني:(١) "مذهب أهل الحق أن الله سبحانه وتعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاملة له على الفعل، سواء قُدِّرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة؛ إذ ليس يقبل النفع والضر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق؛ إذ ليس يبعثه على الفعل باعث؛ فلا غرض له في أفعاله، ولا حامل بل علة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه."(٢)

ولقد ذهب الأشاعرة إلى ذلك بناء على أدلة عقلية متعددة، منها إن القول بالتعليل يلزمه استكمال الباري بالغير وهو محال، ومنها القول بالغرض يترتب عليه التسلسل وهو محال،(٣) ومن القرآن استدلوا بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣].

---

(١) الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني: كان إماماً في علم الكلام ومذاهب الفلاسفة. ولد في شهرستان (بين نيسابور وخوارزم) سنة (٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م) وتوفي بها سنة (٥٤٨هـ/ ١١٥٣م). من أهم كتبه: "نهاية الإقدام في علم الكلام"، و"الملل والنحل". انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٧٣.

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٦، ص٢١٥.

(٢) الشهرستاني: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، مرجع سابق، ص١٧٩.

(٣) الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، مرجع سابق، ج١ ص٥٠، وانظر أيضاً:

- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٧م، ج٥، ص١٩٥.

### ج- الحكمة في أفعال الله تعالىٰ:

من الأمور المرتبطة بالتعليل مسألة اشتمال أفعال الله تعالىٰ علىٰ الحكمة، فعلىٰ الرغم من أن الأشاعرة نفوا العلل والغايات عن أفعال الله تعالىٰ إلا انهم أثبتوا اشتمال تلك الأفعال علىٰ الحكمة. قال الشريف الجرجاني: "﴿يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٤٠] بقدرته ﴿يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١] بحكمته، لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه. (لا تعلل أفعاله بالأغراض والعلل)؛ لأن ثبوت الغرض للفاعل من فعل يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته، وليس يلزم من ذلك عبث في أفعاله تعالىٰ؛ لأنها مشتملة علىٰ حِكم ومصالح لا تحصىٰ إلا أنها ليست عللاً لأفعاله ولا أغراضاً له منها."(١) بيد أن الإمام التفتازاني رأىٰ أن اشتمال أفعال الله تعالىٰ علىٰ الحكمة يعني أنها معللة، و"أن بعض أفعاله معلل بالحِكم والمصالح، وذلك ظاهر والنصوص شاهدة بذلك؛ وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله من غرض فمحل بحث."(٢)

## ٦- السببية لدىٰ المدرسة الرشدية:

علىٰ الرغم من أن أبا الوليد ابن رشد (توفي: ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) كان فقيهاً وقاضياً؛ لكن ذلك لم يمنعه من أن يكون فيلسوفاً ذا مدرسة فكرية متميزة، اشتهرت في العالم الغربي أكثر من شهرتها في العالم العربي، فقد عُدّ ابن رشد من أهم شراح أرسطو. والحقيقة أنه تميّز عمّن سبقه ممن شرح كتب أرسطو وفلسفته بتخليص تلك الفلسفة مما اختلط بها من مذاهب فلسفية أخرىٰ، ولا سيما الإفلاطونية المحدَّثة.

وقد تناول الفيلسوف ابن رشد موضوع السببية في عدد من كتبه، لعل أبرزها "تهافت التهافت" الذي رد فيه علىٰ ما أثاره الإمام الغزالي من مشكلات فلسفية في "تهافت الفلاسفة"؛ ففحص تلك الإشكالات وعِلَلها وحججها، فحصاً نوعياً مبيّناً ما

---

(١) الجرجاني، **شرح المواقف**، مرجع سابق، ج١، ص١٢.

(٢) الكفوي: **الكليات**، مرجع سابق، ص٦٢٢، مادة: (علة).

كان منها برهانياً أو جدالياً. يقول ابن رشد: "فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه. إنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه."[(١)]

ونراه يفتتح القول في المسألة الأولى من الطبيعيات بالإقرار بمبدأ السببية مبدأ عقلياً أساسياً من مسلمات العقل ومن مبادئه الأولية. يقول ابن رشد: "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي. والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك."[(٢)]

ويبين ابن رشد أن الباعث على موقفه السببي هذا ثلاثة أمور:

**الأمر الأول**: داخلي، وهو طبيعة العقل، فالعقل "ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة؛ فمن رفع الأسباب رفع العقل."[(٣)]

**الأمر الثاني**: خارجي، وهو طبيعة الأشياء من حولنا؛ إذ "إن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود."[(٤)]

**الأمر الثالث**: مصادقة بين الأمرين السابقين وتوافق وتصالح بين العالم الخارجي والداخلي، يقول ابن رشد: "انه من جحد كون الأسباب مؤثرة في مسبباتها فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم، ذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية؛ والقول بإنكار الأسباب جملة وهو قول غريب جداً عن طباع الناس."[(٥)]

---

(١) ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص٣٥١.

(٤) المرجع السابق، ص٣٥٠.

(٥) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تعليق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص٢٣٣.

فنفي الأسباب يؤدي إلىٰ تناقض المنطق الداخلي للفكر.

### أ- الاستدلال علىٰ الباري:

العلاقة السببية في نظر الفيلسوف ابن رشد هي علاقة ضرورية وهي عماد الدليل علىٰ إثبات الخالق عَزَّوَجَلَّ، فمن نفىٰ "الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلىٰ إثبات سبب فاعل في الغائب."(١)

وابن رشد ينطلق بجدل صاعد من السببية الطبيعية إلىٰ المحرك الأول الذي يتميز عند ابن رشد عن أرسطو (المعلم الأول) بأنه محرك له علاقة إيجابية بالعالم "فكل حركة في الوجود فهي ترتقي إلىٰ هذا المحرك بالذات لا بالعرض، وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك."(٢) ويعود بجدل نازل فيقول عن فعل الله: إنه "صادر عن علم ومن غير ضرورة داعية إليه لا من ذاته ولا لشيء من خارج بل لمكان فضله وجوده."(٣) فالله تعالىٰ هو سبب الحركة في الكون وشرط في وجود كل كائن منذ تكوينه؛ إذ "أخرج الكائنات من طور القوة إلىٰ طور الفعل، فأضحت الأشياء المحسوسة تالياً أسباباً لكن لا بإطلاق؛ إذ لولا الله لما تحرّكت وتكوّنت وأثّرت علىٰ بعضها البعض."(٤) فمن أين جاءت السببية الطبيعية بين الأشياء؟

### ب- السببية الطبيعية:

يقول ابن رشد: "إن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصّه لم يكن له طبيعة تخصّه، ولو لم يكن له طبيعة تخصّه لما كان له اسم يخصّه ولا حدّ، وكانت الأشياء كلّها شيئاً واحداً."(٥) من هنا

---

(١) المرجع السابق، ص٨٦.

(٢) ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٥.

(٤) جهامي، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة**، مرجع سابق، ص٣٨.

(٥) ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٣٥٠.

يتضح أن السببية أساسها خصائص الأشياء وطبائعها؛ إذ لكل موجود طبيعة تخصه وفعلاً أو تأثيراً معيناً يصدر عنه يحقق هوية الشيء.

ويضيف ابن رشد أن "الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات إنما يقع بإضافة ما من الإضافات التي لا تتناهى، فقد تكون إضافة تابعة لإضافة، ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسمٍ حسّاس فعلت ولا بد؛ لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار مثلما يقال في حجر الطلق وغيره. لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ما دام باقياً لها اسم النار وحدها."(١) وهذه إشارة مهمة إلى تعدد الأسباب والشروط لتحقق العلة التامة المؤدية للأثر.

وهنا يُطرح تساؤل مهم، إذا كانت للأشياء طبائع تخصها فما علاقة الله بها بعد إعطائها الحركة منذ الأزل؟

لا يكتفي ابن رشد ببيان أن هذه الخصائص الطبيعية هي من خلق الله، بل يربط مفهوم السببية الطبيعية ببعد غيبي ماورائي، فيرى أن الأسباب "ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها، بل في وجودها فضلاً عن فعلها."(٢) فالنار مثلاً سبب الاحتراق في القطن، ولكن هذه السببية غير مطلقة بل مشروطة، فهي متعلقة من جهة بفاعل لها ومن جهة ثانية بطبيعة تخصها.

وفي مجال الأفعال البشرية يقول ابن رشد: "إن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخّرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً. وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها

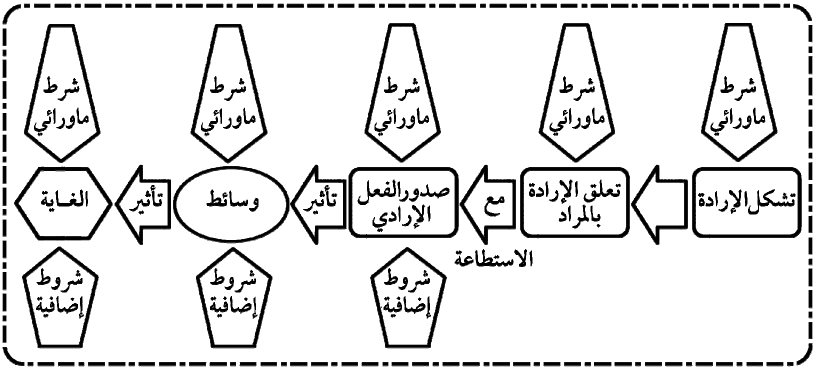
---

(١) المرجع السابق، ص ٣٥١.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥٢.

بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقَدر الله."[1]

والشكل (٣) أدناه يوضح مراحل تطور الفعل من تعلق الإرادة إلى حصول الغاية بعد تحقق الشروط وانتفاء الموانع وفق العلاقة السببية الضرورية.




الشكل (٣) يوضح التأثير السببي مع تحقق الشروط وانتفاء الموانع

## ت- المعجزات والكرامات:

وفي مجال المعجزات يرى ابن رشد "إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلا بد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحداً من [الفلاسفة] القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل."[2]

## ث- السببية المنطقية والعلوم:

ذكرنا فيما سبق أن من بواعث موقف ابن رشد في السببية هو التوافق بين العالم الموضوعي والعالم الذهني ولا بأس أن نكرر قوله: "إن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية."[3] فالإيمان بالسببية يؤدي عند ابن

(١) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٣٧.

(٢) ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٣٥٥.

(٣) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص٢٣٣.

رشد إلى توافق المنطق الداخلي للفكر مع المعطيات الخارجية الموضوعية. وليس أشهر من مقولته: "من رفع الأسباب فقد رفع العقل."

ويرى ابن رشد أن صناعة المنطق مبنية على "أن هاهنا أسباباً ومسبَّبات، وأن المعرفة بتلك المسبّبات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء مبطل للعلم ورفع له، فانه يلزم أن لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً، بل إن كان فمظنون، ولا يكون هاهنا برهان، ولا حدّ أصلاً."(١) إذن العلم كله مبني على الضرورة المنطقية التي تتماهى مع الضرورة الوجودية الكونية. بل أكثر من ذلك "من يضع أن لا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً."(٢)

**جـ- الحكمة ودليل العناية والاختراع:**

يقول ابن رشد: "الذي قصده الشرع من معرفة العالم أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وأنه لم يوجد عن طريق الاتفاق أو من تلقاء نفسه."(٣) هكذا ينظر ابن رشد إلى الكون وإلى عمل العقل في معرفة الكون.. ويرى ابن رشد أنه "متى رفعنا الأسباب والمسبَّبات لم يكن ها هنا شيء يُردّ به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية."(٤) هكذا ينظر ابن رشد إلى الكون وأنه خَلْق الله الدال على بديع الصنعة والحكمة فيه، إنه "صادر عن علم ومن غير ضرورة داعية إليه لا من ذاته ولا لشيء من خارج بل لمكان فضله وجوده."(٥) من هذا الفهم ينطلق ابن رشد لتقرير دليل العناية ودليل الاختراع الذين يرفعهما فوق الأدلة الأخرى دون أن يغض منها، فابن رشد يرى أن الأدلة على

(١) ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٣٥١.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥٢.

(٣) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص٨٠.

(٤) المرجع السابق، ص٨٦.

(٥) ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٢٥٥.

وجود الله لا تنحصر بدليل واحد، ولسان حاله يردد مع أبي العتاهية:[1]

وفـــي كـــلّ شـــيء لــــه آيــة      تـــدل علـــىٰ أنّـــه واحـــد

لقد اهتم ابن رشد بدليل العناية والاختراع، ولا سيما أن القرآن الكريم قد احتوىٰ علىٰ آيات كثيرة تشير إلىٰ ذلك، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤].

## ٧- السببية لدىٰ المدرسة التيمية:

نقصد بالمدرسة التيمية تلك المدرسة النصية التي اتضحت معالمها علىٰ يد الإمام ابن تيمية الحراني،[2] المعروف بباعه الطويل في حشد حجج النقل والعقل وأقوال السلف والخلف وترتيب المسائل والدلائل لتدعيم النزعة الظاهرية في فهم النصوص العقدية. لكن نزوعه النصي لم يجعل ابن تيمية قليل الاهتمام بالمنطق والفلسفة والكلام، بل كان شديد العناية بالنظر في أقوالهم ومقارعتها بالحجج المختلفة.

---

(١) أبو العتاهية: أبو إسحاق العيني، العنزي ولاءً، المشهور بأبي العتاهية، شاعر مكثر سريع الخاطر، من مقدمي المولدين، من طبقة بشار وأبي نواس، له شعر جميل في الزهد والعظة. ولد سنة (١٣٠هـ/ ٧٤٨م) في الكوفة، ونشأ فيها. توفي سنة (٢١١هـ/ ٨٢٦م). انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٩.
- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢١.

(٢) ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم الحراني، ثم الدمشقي الحنبلي الملقب بتقي الدين المشهور بابن تيمية. ولد في مدينة حران سنة (٦٦١هـ/ ١٢٦٣م). اتّجه إلىٰ العلم منذ صغره، وصار عجباً في سرعة الاستحضار والتوسع في المنقول والمعقول حتىٰ لقب بشيخ الإسلام. بيد أن سعة علم ابن تيمية لم تخلُ مما يؤخذ عليه، فمنع من الفتوىٰ، وحرّمت مقالته في الصفات في المسألة الحموية وسجن مرات. توفي سنة (٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م). انظر:

- ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مرجع سابق، ج٦، ص٧٩.
- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٤.

ويمكننا ببساطة أن نقول: إن نزوعه النصي جعله ينطلق من ظاهر النصوص لتقرير مذهبه في العلاقة السببية، فهو يقول مثلاً فيمن أنكر السببية الطبيعية: "وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس؛ فإن الله قال في كتابه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَـٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأعراف: ٥٧] فأخبر أنه ينزل الماء بالسحاب ويخرج الثمر بالماء..."[(١)]

وعلى الرغم من اختلاف المنهج بين ابن تيمية وابن رشد إلا أن ابن تيمية يقرر العلاقة السببية بشكل مقارب لما ذهب إليه ابن رشد، ولكن بعبارة أكثر دقة ووضوحاً، فهو يقول: "ليس في المخلوقات شيء يستقل بإبداع شيء، بل لا بد للسبب من أسباب أخر تعاونه ولابدّ من دفع المعارض عنه،"[(٢)] ويقول في موضع آخر: "فكل سبب فهو موقوف على وجود الشروط وانتفاء الموانع، وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء."[(٣)]

وهكذا يتضح أن السبب التام غير المقيد عند ابن تيمية هو الله تعالى، وما عداه فأسباب متعاونة مقيدة بتحقق الشروط وانتفاء الموانع، ويمكن القول إن للسببية شِقّين:

الشق الأول: ما يتعلق بالإيجاد والخلق والاختراع فهو لله وحده جل جلاله.

الشق الثاني: ما يتعلق بالأشياء فإن لها فاعلية مؤثرة مقيدة بتحقق الشروط وانتفاء الموانع وتعاون الأسباب.

---

(١) الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **مجموع الفتاوى**، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ج٩، ص٢٨٨.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٠٨.

(٣) المرجع السابق، ج٨، ص١٣٣.

**أ- الخصائص الذاتية:**

من الواضح أن ابن تيمية يُقرّ بالخصائص الذاتية للأشياء، فهو يقول: "كل موجود لا بد له من حقيقة يختص بها يتميز بها عما سواه، وكل من الموجودات يقال له ذات فكلها مشتركة في مسمى الذات كما هي مشتركة في مسمى الوجود؛ فلا بد أن يكون لكل من الذاتين ما تختص به عن الأخرى، كما أنه لا بد لكل من الموجودين ما يميزه عن الآخر. فإذا قُدّر ذات مطلقة لا اختصاص لها كان ذلك ممتنعاً كوجود مطلق لا اختصاص له. فلا بد أن تختص كل ذات بما يخصها وذلك الذي يخصها ما توصف به من الخصائص."[(١)] وعبارة ابن تيمية صريحة لا تحتاج إلى بيان أو تعليق.

**ب- الأسباب الطبيعية:**

ينسجم كلام ابن تيمية في نسق متوافق مع السببية الطبيعية، فهو يبين أن "الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق والشمس في الإشراق والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحو ذلك فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده بل لا بد من أن ينضم إليه سبب آخر، ومع هذا فلهما موانع تمنعهما عن الأثر فكل سبب فهو موقوف على وجود الشروط وانتفاء الموانع وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء."[(٢)]

ويبين لنا ابن تيمية أن السببية الطبيعية لا تنافي توحيد الربوبية، فيقول: "ومع علم المؤمن أن الله ربّ كل شيء ومليكه، فإنه لا يُنكر ما خلقه الله من الأسباب كما جعل المطر سبباً لإنبات النبات. قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ [البقرة: ١٦٤] وكما جعل الشمس والقمر سبباً لما يخلقه بهما،" لكن ابن تيمية يضيف: "وكما جعل الشفاعة والدعاء سبباً لما يقضيه بذلك مثل صلاة المسلمين على جنازة الميت؛ فإن ذلك من الأسباب التي يرحمه الله بها ويثيب

---

(١) المرجع السابق، ج٥، ص٢٨٤.

(٢) المرجع السابق، ج٨، ص١٣٣.

عليها المصلين عليه،"[١] فهو يخلط بين الأسباب المؤثرة التي أودع الله فيها خصائص ذاتية فاعلة، وبين الأسباب الشرعية الوضعية التي هي مجرد معالم ودلائل على أحكام الله وشرعه يُجري عليها الثواب والعقاب من غير فاعلية. فالدعاء مثلاً لا يغير الواقع من حيث هو هو، وإنما يغير الواقع من حيث استجابة الله تعالى للدعوة، فالدعاء لا يؤثر بذاته. أما ما نحن بصدده فهو ما كان مؤثراً بطبعه الذي خلقه الله تعالى عليه.

**ت- القدر:**

ويمكن تفسير مسألة القدر في ضوء مفهوم السببية الذي تبينت لنا معالمه، فأفعال الإنسان مقيدة بشروط ولا يمكن للإنسان أن يفعل ما يريد ما لم ييسر الله له ذلك، يقول ابن تيمية: "أن السبب المعين لا يستقل بالمطلوب بل لا بد معه من أسباب أُخر ومع هذا فلها موانع. فإن لم يكمل الله الأسباب ويدفع الموانع: لم يحصل المقصود وهو سبحانه ما شاء كان، وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لا يكون إلا أن يشاء الله"[٢] بل ربما ينجر ابن تيمية إلى الجبرية على الرغم من انتقاده لها في كثير من الأحيان، فيقول: "فمشيئة الله وحده مستلزمة لكل ما يريده فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وما سواه لا تستلزم إرادته شيئاً؛ بل ما أراده لا يكون إلا بأمور خارجة عن مقدوره إن لم يعنه الرب بها لم يحصل مراده، ونفس إرادته لا تحصل إلا بمشيئة الله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ٢٨﴾ [التكوير: ٢٨]، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٩﴾ [التكوير: ٢٩]."[٣]

**ث- المعجزة:**

أما في مجال الإعجاز فيرى ابن تيمية أن الأصل في المعجزات النبوية أن تكون مخالفة في جنسها للخوارق التي تظهر على أيدي غيرهم من حيث إن الأولى خارجة

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٣٧.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص١٣٧.

(٣) المرجع السابق، ج١٠، ص٣٣١.

عن مقدور البشر، والثانية داخلة فيه. يقول ابن تيمية: "جنس آيات الأنبياء خارجة عن مقدور البشر بل وعن مقدور جنس الحيوان. وأما خوارق مخالفيهم كالسحرة والكهّان؛ فإنها من جنس أفعال الحيوان من الإنس وغيره،"(١) ويقول في موضع آخر: "فقد يأتي الرجل بما لا يقدر الحاضرون على معارضته ويكون معتاداً لغيرهم كالكهانة والسحر."(٢) ويؤكد هذا المعنى ويرى أن البعض يخطئون من جهة التفريق، فيقول: "وسبب غلطهم: أنهم لم يعرفوا ما يخص بالآيات ولم يضبطوا خارق العادة بضابط يميز بينها وبين غيرها، بل جعلوا ما للسحرة والكهان هو أيضاً من آيات الأنبياء إذا اقترن بدعوى النبوة، ولم يعارضه معارض، وجعلوا عدم المعارض هو الفارق بين النبي وغيره وجعلوا دعواه النبوة جزءاً من الآية فقالوا: هذا الخارق إن وجد مع دعوى النبوة كان معجزة، وإن وجد بدون دعوى النبوة لم يكن معجزة."(٣)

### ج- التحسين والتقبيح:

ما دام ابن تيمية يقرّ بالخصائص الذاتية فهو بلا غضاضة يُقرّ بالحُسن والقبح الذاتيين، يقول: "والله سبحانه وتعالى عليم حكيم بما تتضمنه الأحكام من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم وهو أثبت حكم الفعل وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب."(٤) فصفات بعض الأفعال ثابتة بالعقل قبل ورود الشرع وبعده، كما أن من الأفعال ما يكتسب الحسن شرعاً في حالة الأمر به، ومنها ما يكتسب القبح في حال النهي عنه، ومنها ما يبقى خالياً من الصفتين وهو المباح.

---

(١) الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **النبوات**، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٨٦هـ، ج٢، ص٩٣٠.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص١٧٤.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٨٥٣.

(٤) الحراني، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٨، ص٤٣٤.

ويرىٰ ابن القيم[1] أن سبب نفي من نفىٰ الحسن والقبح الذاتيين يعود إلىٰ عدم التفريق بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية، يقول: "ومن هذا الأصل الباطل نشأ قولهم باستواء الأفعال بالنسبة إلىٰ الرب سبحانه، وأنها لا تنقسم في نفسها إلىٰ حسن وقبيح؛ فلا فرق بالنسبة إليه سبحانه بين الشكر والكفر، ولذلك قالوا: لا يجب شكره علىٰ نعمه عقلاً. فعن هذا الأصل قالوا: إن مشيئته هي عين محبته وإن كل ما شاءه فهو محبوب له ومرضي له ومصطفىٰ ومختار."[2]

**ح- الحكمة:**

يرىٰ ابن تيمية أن أفعال الله تعالىٰ منزهة عن العبث والسوء ومتصفة بالحكمة والعدل، فهو يقول: "إن كل من لم ينزه الربّ عن السوء والسفه ويصفه بالحكمة والعدل لم يمكنه أن يعلم نبوة نبي ولا المعاد ولا صدق الربّ في شيء من الأخبار."[3]

## ثالثاً: المستجدات العلمية المؤثرة في السببية

علىٰ الرغم من أن العلوم ولدت من رحم الفلسفة، إلا أن الفلسفة لم تنعزل عن العلوم بل تأثرت بها وبمخرجاتها، فالعلاقة بين العلم والفلسفة علاقة تفاعلية، وتطور كل منهما يعتمد علىٰ تطور الآخر. وفي موضوع السببية جاء العلم في النهضة العلمية الغربية مكرساً لمبدأ السببية كما يلاحظ في ميكانيكا نيوتن، ثم لم يلبث أن نقض العلم غزله من بعد قوة أنكاثاً مع ظهور النظرية الكمومية ومبدأ الريبة لهيزنبرغ. من

---

(١) ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، المعروف بابن قيم الجوزية، توفي في دمشق (٧٥١هـ/ ١٣٥٠م). تتلمذ للشيخ ابن تيمية حتىٰ كان لا يخرج عن شيء من أقواله. وألف تصانيف كثيرة، منها: "إعلام الموقعين"، و"شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر". انظر:

- ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مرجع سابق، ج٦، ص١٦٧.

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٦، ص٥٦.

(٢) الزرعي، محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي. **شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل**، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، بيروت: دار الجيل، ط١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص١٢٧.

(٣) الحراني، **النبوات**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٣٠.

هنا وجب النظر ولو بإيجاز إلى مسيرة النهضة العلمية في القرون القليلة الماضية.

ومن المؤسف انقطاع أمتنا عن النهضة العلمية التي وصلتها الحضارة العربية الإسلامية. فقد وجد العلم في الحضارة العربية الإسلامية مناخاً مشجِّعاً للنمو والتطور. ومنذ القرن الثاني الهجري-الثامن الميلادي وحتى سقوط المشرق الإسلامي تحت الغزو المغولي وبعده كانت الحضارة العربية الإسلامية تمتلك "أرقى علم في العالم، متفوقاً بذلك على العلم في الغرب والصين. وكان العلماء العرب في كل حقل تقريباً -في الفلك والسيمياء[١] والرياضيات والطب والبصريات وما إليها- في طليعة التقدّم العلمي."[٢]

في تلك الأثناء كانت أوروبا باستثناء إسبانيا التي كانت قريبة من تأثير الحضارة العربية الإسلامية، كانت أوروبا تقف ساكنة مكتفية بما وصل إليها من طب جالينوس وفلك بطليموس وبعض الطبيعيات عن أرسطو، وقد اكتسبت هذه العلوم أُطراً دينية مقدسة، منعت من نمو العلم وتطوره. ولكن على الرغم من ذلك كان العلماء بين الحين والآخر يخرقون الممنوع بكشوفاتهم حتى بزغت شمس العلوم الحديثة.

## ١- نموذج مركزية الشمس للكون:

كان النموذج السائد في القرون الوسطى هو مركزية الأرض في وسط الكون، وهو نموذج يستند إلى الفكر اليوناني القديم والفكر الهليني وقد ترسخ من خلال الآراء التوفيقية التي وضعها توماس الإكويني[٣] (توفي: ١٢٧٤م). وهو نموذج

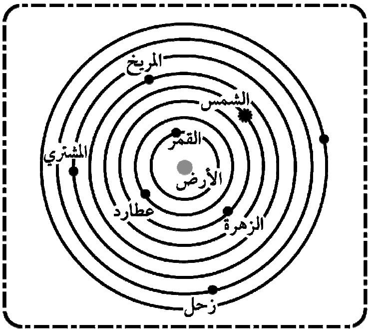
---

(١) السيمياء: نوع من أنواع السحر، لكن يبدو ان المترجم وضع المصطلح ترجمة لـ(Semiotics)، وهو علم يدرس أنساق العلامات والأدلة والرموز، سواء أكانت طبيعية أم صناعية؛ أو قصد الخيمياء وهو علم الكيمياء القديمة. وفي الأحوال كلها كان على المترجم أن يبيّن مراده.

(٢) هَف، توبي أ. **فجر العلم الحديث**، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٠)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م، ص٦٧.

(٣) الإكويني: القديس توماس الإكويني (Saint Thomas Aquinas): راهب وفيلسوف ولاهوتي إيطالي، حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية وتعاليم آباء الكنيسة الأولين. كان لفكره أثر كبير في الكنيسة =

بسيط في ظاهره لكنه مُشكِل في تطبيقه ولا سيما في الدراسات الرصدية الفلكية. لاحظ الشكل (٤).




**الشكل (٤) يوضح نموذج مركزية الأرض للكون**

نشر الفلكي كوبرنيق[١] (توفي: ١٥٤٣م) كتابه (دوران الأجرام السماوية) قبيل وفاته، وبدأ بفرض أن الشمس هي مركز الكون بدلاً من الأرض، وأن الأرض تدور حول الشمس مرة كل عام وفسر بذلك تعاقب الفصول الأربعة.[٢] لكن هذا النموذج الكوني كان مخالفاً لما آمنت به الكنيسة في روما آنذاك من مركزية الأرض فقضت بتحريم هذا الكتاب.[٣] لاحظ الشكل (٥).

---

= الكاثوليكية التي عدّت تعاليمه أساس الدراسات اللاهوتية. انظر:

- ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٧١.
- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٦١.

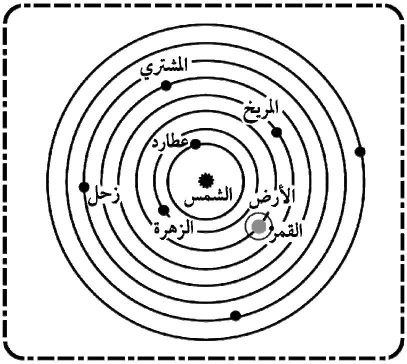
(١) كوبرنيق (Nicolaus Copernicus): عالم فلك بولندي، ولد سنة ١٤٧٣م، وتوفي سنة ١٥٤٣م. خالف معطيات الفلك القديمة وأسس لنظرة جديدة. انظر:

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٣٧٠.

(٢) سبق الفلكي المسلم ابن الشاطر (توفي: ٧٧٧هـ/ ١٣٧٥م) كوبرنيق إلى هذه النظرية الكونية بقرنين من الزمن. انظر:

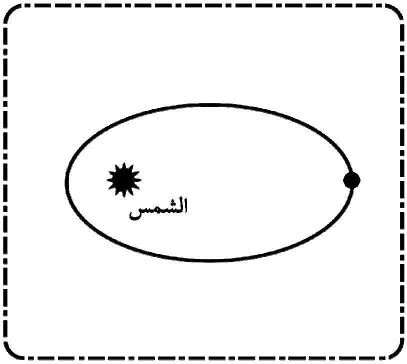
- الخولي، يمنى طريف. **فلسفة العلم في القرن العشرين**، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٤)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م، ص٤٤.

(٣) وايت، أندرو ديكسون. **بين الدين والعلم**، ترجمة: إسماعيل مظهر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م، ص٣٩-٤٠.




**الشكل (٥) يوضح نموذج مركزية الشمس للكون**

وبعد ذلك في سنة ١٦٠٩م توصل كبلر[1] (توفي: ١٦٣٠م) بعد مراقبة طويلة لكوكب المريخ الذي يدور بسرعة، إلىٰ قوانين تصف مدار المريخ. وبعد عشر سنين من مزيد البحث طبق هذه القوانين علىٰ مدارات الكواكب الأخرىٰ فنقض المدار الدائري الموروث عن أرسطو للكواكب والنجوم، واستغنىٰ عن الدوائر المتقاطعة في نموذج بطليموس.[2] لاحظ الشكل (٦).




**الشكل (٦) يوضح المدار البيضي الذي كشف عنه كبلر**

---

(١) كبلر: جوهان كبلر (Johannes Kepler): عالم فلك ورياضيات وبصريات، يعتبر المؤسس الحقيقي لعلم الفلك الحديث بوضعه ثلاثة قوانين خاصة بحركة الكواكب. انظر:

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٣٦٠.

(٢) غنيمة، **نحو فلسفلة العلوم الطبيعية؛ النظريات الذرية والكوانتم والنسبية**، مرجع سابق، ص٣٥.

وهنا لا بد من ذكر جاليليه[١] (توفي: ١٦٤٢م) عالم الرياضيات والطبيعيات الذي "اخترع الحساب الهندسي كي يستطيع رد الأشكال المركبة إلى أشكال أكثر بساطة... وكان يعتقد أنه لا يمكننا فهم الكتاب العظيم -أي الكون- إلا إذا تعلمنا اللغة التي كتب بها هذا الكتاب"[٢] يعني الرياضيات. وعن طريق الحسابات الرياضية قام جاليليه بإعطاء وصف كميّ للحركات المعقدة.

أخذ نظر عالم الرياضيات والطبيعيات جاليليه يمتد من خلال العدسات الزجاجية إلى الأجرام السماوية بوساطة المنظار الذي طوّره بنفسه، فصدع من جديد بما قاله كوبرنيق، مما جعله يَمثُل أمام محكمة التفتيش في روما عام ١٦١٦م بتهمة الهرطقة،[٣] فتراجع عن آرائه مستسلماً لأدلة السلطة الدينية، باعتبار أن هذه النظرية "منافية للبديهة وخطأ في علم اللاهوت وهرطقة صريحة، لأنها تناقض نصوص الكتاب المقدس."[٤] وربما كان الدليل الأشد مضاء حرق الفيلسوف برونو (توفي: ١٦٠٠م) حياً بهذه التهمة قبل محكمة جاليليه بعقد ونصف من الزمان.[٥]

وعلى الرغم من بقاء كتب جاليليه في فهرست الكتب المحرمة إلى نهاية القرن الثامن عشر وكذلك كتب كوبرنيق إلا أن المجتمع العلمي وبشكل خجول أقر بصحة فرضية دوران الأرض حول الشمس شيئاً فشيئاً قبل ذلك التاريخ.

---

(١) جاليليه (Galileo Galilei): فيزيائي وفلكي وعالم رياضيات إيطالي، صنع عدة مناظير واكتشف أقمار المشتري. أيد نظرية كوبرنيق وأن الأرض وسائر الكواكب تدور حول الشمس، فنقمت عليه الكنيسة فاضطر إلى إعلان تراجعه عن رأيه. انظر:

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٢٩٤.

(٢) غنيمة، **نحو فلسفلة العلوم الطبيعية؛ النظريات الذرية والكوانتم والنسبية**، مرجع سابق، ص٣٨.

(٣) مفتي السعودية يرى أن الشمس هي التي تدور حول الأرض، فقد ظهر في ١/ ٥/ ٢٠١٤م على قناة المجد الفضائية، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ﴾ [يس: ٣٨].

(٤) وايت، **بين الدين والعلم**، مرجع سابق، ص٨٩.

(٥) المرجع السابق، ص٤٧.

## ٢- نموذج نيوتن لميكانيكا الكون:

نيوتن[١] عالم غني عن التعريف فهو أحد رموز الثورة العلمية ومن أبرز العلماء مساهمة في الفيزياء والرياضيات، فهو الذي صاغ قانون الجاذبية بتلك الصيغة التي تصلح لقياس الجاذبية بين الأجرام السماوية مثلما تصلح للأرض؛ وهو الذي حلل الضوء الأبيض من خلال منشور زجاج إلى ألوان الطيف ودرس انعكاس الضوء وانكساره؛ وهو الذي وضع المفاهيم الأساسية لقوانين الميكانيكا حيث "رجع ببصره إلى الماضي وصاغ ما توصل إليه سابقوه من خبرة مع إضافات ارتآها، صاغها في قوانين تنسب إليه عرفت بقوانين نيوتن للحركة، أمكنه بهذه القوانين أن يعلل حركة الكواكب كما وصفها كبلر وصفاً دقيقاً."[٢]

وقوانين نيوتن تحدد علاقة القوة بالحركة وفق مبدأ القصور الذاتي Inertia الذي يبين أن الجسم يحاول الاحتفاظ بحالته الحركية (من حركة أو سكون)، مخالفاً بذلك الرؤية القديمة لأرسطو. وعن طريق اشتقاق قوانين كبلر من وصفه الرياضي للجاذبية، أزال نيوتن آخر الشكوك حول صلاحية نظرية مركزية الشمس كنموذج للكون.

لقد ميّز نيوتن -ذلك العالم التجريبي والفيلسوف- بين النتائج العلمية التي تقوم على الملاحظة المباشرة وبين الفروض الميتافيزيقية التي لم يجد مبرّراً لإقحامها في مجال قوانينه الوصفية للطبيعة. فقد كان يعتبر قانونه المعروف عن الجاذبية وصفاً دقيقاً للظواهر الطبيعية ولكن من جهة أخرى أقرّ نيوتن "بعدم معرفته هذه القوة الهائلة مع محاولته الوصول إلى معرفة سبب قوة الجاذبية."[٣]

---

(١) نيوتن: إسحاق نيوتن (Isaac Newton) عالم إنجليزي يمثل أحد رموز الثورة العلمية، ولد عام ١٦٤٣م، وتوفي عام ١٧٢٧م، له إنجازات علمية مشهودة. انظر:

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٤٦٢.

(٢) غنيمة، **نحو فلسفلة العلوم الطبيعية؛ النظريات الذرية والكوانتم والنسبية**، مرجع سابق، ص٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص٥٠.

وهكذا يتضح لنا نموذج نيوتن الذي يصور لنا نظام الكون كنظام ميكانيكي دقيق يشبه الساعة الكبيرة ذات التروس الدقيقة والمثيرة للدهشة. إنه نموذج سببي ميكانيكي دقيق.

وفي مجال اللاهوت رفض نيوتن الثالوث وآمن بالتسامح الديني وهو يرى أننا "جميعاً أصدقاء لأننا مجمعون على السعي نحو الهدف الوحيد اللائق بالإنسان ألا وهو معرفة الحقيقة. نحن نعيش حياة بسيطة ونسير على طريق الاستقامة ونحاول بإخلاص أن نعبد الموجود الأسمى بصورة تبدو لإدراكنا العاجز على أنها مرضية بأكثر ما يكون."[١]

وفي ختام كلامنا عن نيوتن لا بد من أن نذكر تواضعه العلمي، فهو يقول عن نفسه: "إني لا أعرف كيف سينظر العالم إليّ! ولكني أنظر إلى نفسي كالطفل يلهو على شاطئ البحر، وبين الفينة والفينة كانت تحين منه التفاتة إلى حصاة أنعم من غيرها أو صدفة أجمل من أخواتها، بينما بقي بحر الحقيقة الخِضمّ جميعه مجهولاً أمامي."[٢]

## ٣- النموذج الذري للمادة:

لقد أعاد دالتون[٣] صياغة النموذج الذري القديم الذي يرجع إلى ديمقريطس بما يخدم كشوفاته الكيميائية من دون أن يغير من مفهوم الذرة Atom بأنها الجزء الذي لا يتجزأ، لكنه حدد بعض الخصائص الكيميائية مثل الوزن الذري الذي تترتب عليه نسب التركيب الكيميائي في التفاعلات.[٤]

---

(١) المرجع السابق، ص٥٦.

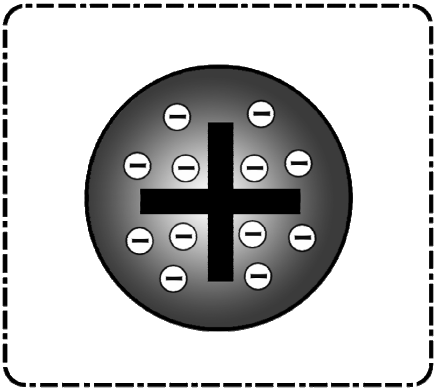
(٢) المرجع السابق، ص٥٥.

(٣) دالتون: جون دالتون (John Dalton) عالم فيزياء وكيمياء بريطاني، وضع أول جدول للأوزان الذرية، أبحاثه العلمية رفعته إلى مصاف آباء الفيزياء الحديثة. (توفي: ١٨٤٤م). انظر:

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص١٨٤.

(٤) غريبين، جون. **تاريخ العلم**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٠)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢م، ج٢، ص٦٩.

وفي عام ١٨٩٧م أعلن العالم تومسون[1] أن الذرة تحتوي على جسيمات أصغر حجماً بكثير منها هي التي تكون شرارة القطب الكهربائي. سميت هذه الجسيمات بالكهيربات (الإلكترونات). لقد سبقه العالم فارادي (توفي: ١٨٦٧م) إلى اكتشاف أن الذرة تحتوي على شحنة سالبة وموجبة، لكن إعلان تومسون فاجأ الأوساط العلمية بأن الذرة ليست جزءاً لا يتجزأ فأسقط ذلك المفهوم المستقر منذ ألفي عام. وهكذا وضع تومسون تصوراً عن الذرة بأنها جسيم موجب تتخلله الإلكترونات السالبة التي تتوزع بشكل متناسب وثابت. والشكل (٧) يوضح تصور تومسون للذرة.



**الشكل (٧) يوضح نموذج تومسن للذرة**

درس رذرفورد[2] (Rutherford) -وهو تلميذ تومسون- بعض المواد المشعة ووجد أنها تطلق أنواعاً مختلفة من الإشعاعات، فميز بينها كما يأتي: جسيمات ألفا الموجبة الشحنة، وجسيمات بيتا السالبة الشحنة، وأشعة جاما المتعادلة الشحنة.

قام رذرفورد بإجراء تجاربه على صفحة رقيقة من الذهب (بسماكة ٠,٠٠٠٤ ملميتر) بإطلاق حزمة دقيقة للغاية من جسيمات ألفا من مصدر مشع، فمرت معظم

---

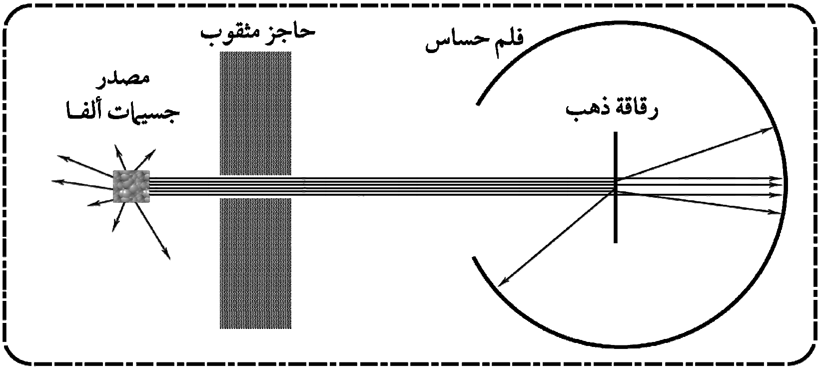
(١) تومسون (طومسون): يوسف تومسون (ت١٩٤٠م) (Sir Josef John Thomson) مكتشف الإلكترون في الذرة، عالم فيزياء انجليزي، وهو والد العالم الفيزيائي جورج تومسون ( Sir George Paget Thomson) الذي اكتشف تعرض الإلكترون لظاهرة الحيود وأثبت صفة الموجية له. انظر:

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٢٧٧.

(٢) رذرفورد: إرنست رذرفورد (ت ١٩٣٧م) (Ernest Rutherford) فيزيائي بريطاني عني بدراسة الذرة واكتشف دقائق ألفا وأشعة بيتا. يعد مؤسس الفيزياء النووية. انظر:

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٢٠٦.

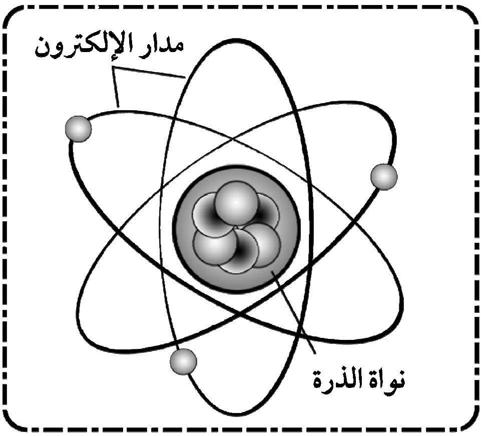
الجسيمات مباشرة عبر الرقاقة في حين انحرفت كمية قليلة (واحد من عشرين ألف) بزاوية ٤٥° أو أكثر. لاحظ الشكل (٨).




**الشكل (٨) يوضح تجربة رذرفورد على صفيحة رقيقة من الذهب**

هذه التجربة شكلت ثورة علمية في المفهوم الذري وقتها. وكان تفسير نتائج هذه التجربة هو ما استنتجه رذرفورد من نموذج ذري اشتهر باسمه: أن معظم حجم الذرة فراغ وأن الشحنة الموجبة للذرة تتمركز في وسطها مشكلةً نواة صغيرة ولكن ثقيلة نسبياً، وتدور الإلكترونات ذات الشحنة السالبة قليلة الثقل (مهملة بالنسبة إلى النواة) بمدارات دائرية حول النواة تشبه مدارات الكواكب حول الشمس.

وهكذا تبدو قوانين نيوتن حاكمة من جديد للحركة في داخل الذرات كما هي حاكمة للحركة في الكواكب، بشكل يرسخ السببية الميكانيكية في كل ما حولنا من عالم مادي. لاحظ الشكل (٩).




**الشكل (٩) يوضح نموذج رذرفورد للذرة**

## ٤- النظرية الكمومية:

ترجع تسمية النّظرية الكمونية Quantum Theory إلى طبيعة التقطع في إصدار الضوء والحرارة وامتصاصهما من قبل المادة. فقد عدّ أينشتاين[١] ذلك يعود إلى طبيعة الضوء والحرارة ذاتهما، وهو من سمى هذه القطع من الطاقة بالكموم أو الكمّات Quanta، لأنها تظهر بشكل وحدات مستقلة غير قابلة للانقسام إلى كسور، ومن هنا جاءت تسمية نظرية الكم أو النظرية الكمومية.

لم يكن من السهل التوفيق بين الوصف الجسيمي للضوء ووصفه كموجة، وكانت العشرينات من القرن الماضي (العشرين الميلادي) ساحة للصراع العلمي إلى أن استقرت القناعة العلمية بذلك الوصف المزدوج.

ولا يهمنا هنا الدخول بالتفاصيل العلمية لنظرية معقدة تشوبها الصعوبات وشيء من الغموض؛ لكن الذي يهمنا ما أفرزته هذه النظرية من مشكلات علمية مست مسيرة الفكر الفلسفي بشكل عميق. فقد نص هيزنبرغ[٢] في بحثه الذي قدمه عام ١٩٢٧م على أنه "فيما يتعلق بالصياغة الدقيقة لقانون السببية: (إذا عرفنا الواقع الحاضر، فإننا نستطيع التنبؤ بالمستقبل)، ليس الخطأ في الاستنتاج بل الخطأ في المقدمة المنطقية."[٣] وتبلور ذلك الإشكال بمبدأ علمي سمي مبدأ عدم الدقة (الريبة)

---

(١) أينشتاين: ألبرت أينشتاين (Albert Einstein): عالم فيزيائي ألماني، اشتهر بنظريته النسبية التي جعلت الزمن بعداً رابعاً. ولد عام ١٨٧٩م، لم يكن أينشتاين من دعاة الحرب، تعرض للمضايقات؛ لأنه من أصل يهودي، وبعد صعود النازية اضطر إلى الرحيل إلى أمريكا، حيث اكتسب هناك مكانة مرموقة، توفي ١٩٥٥م. انظر:

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص١٤.

(٢) هيزنبرغ: فيرنر هيزنبرغ (Werner Heisenberg): فيزيائي ألماني، أحد مؤسسي نظرية الكم. ولد عام ١٩٠١م، وتوفي في ميونخ عام ١٩٧٦م. انظر:

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٤٧٠.

(3) Heisenberg, in uncertainty principle paper, 1927: In the sharp formulation of the law of causality -"if we know the present exactly, we can calculate the future"- it is not the conclusion that is wrong but the premise.

Uncertainty Principle والذي هو أحد أهم مبادئ الفيزياء الحديثة.

ولم يكتفِ هيزنبرغ بذلك بل قرر في نظرية الكم أن سلوك الجسيمات المتناهية الصغر (ما تحت الذرة) لا يمكن التنبؤ به ولا يخضع لقانون السببية.

من هنا كان التطور العلمي الحديث يبدو لغير صالح العلاقة السببية وعلى النقيض مما كانت قوانين نيوتن تنحو إليه. وسنجد نظرية الكم حاضرة في النقاش حول السببية بين الفلاسفة والمتكلمين في الفصل الآتي.

الفصل الثاني:

# العلاقة السببية في الفكر الإسلامي المعاصر

تمهيد:

لا شك أن المواقف الفكرية تجاه العلاقة بين ما نعتقده سبباً وبين ما نعتقده نتيجة من الظواهر المتعاقبة قد تبلور في اتخاذ العلماء اتجاهين متقابلين تمثلا بنظريتين متمايزتين، هما: النظرية الأشعرية -والتي سنطلق عليها نظرية الاقتران العادي- ويقابلها النظرية الحتمية التي تمثل الموروث الفلسفي وقد تبناها الشيعة الإمامية وبعض الشخصيات الإسلامية.

بيد أن هنالك اتجاهاً ثالثاً يلوح بين الاتجاه الكلامي والاتجاه الفلسفي، اتخذ منزلة بين المنزلتين بوجهات نظر متقاربة يمكن أن تمثل نظرية ذات فهم خاص للواقع إضافة إلى ما تتسم به من طابع إجرائي.

هذه الاتجاهات الثلاثة هي امتداد لما سبق من مواقف سابقة اتضحت وتبلورت وتحددت فيها المعالم والتفاصيل وانضافت إليها بعض الحجج والتفسيرات.

وفي هذا الفصل ستتم دراسة تلك الاتجاهات في ثلاثة عناوين من خلال أبرز أعلام العصر ووفق الدراسات المعاصرة التي أنتجها أولئك الأعلام. وسيتناول كل عنوان تقريراً عاماً للأساس النظري، ثم أهم الأعلام الذين تبنوا ذلك الاتجاه، ثم نعرض الأدلة لكل فريق ونناقش الإشكالات الواردة على نظرياتهم.

## أولاً: نظرية الاقتران العادي

### ١- تقرير عام لنظرية الاقتران العادي:

يتبنى هذه النظرية الأشاعرة بشكل خاص، ويرى أصحاب النظرية أنه ينبغي التفريق قبل كل شيء بين أمرين في مسألة العلاقة بين ما يُعتقد سبباً وما يُعتقد نتيجة.

الأمر الأول: أنه لا شك في أنّ كلَّ شيء يظهر إلى الوجود لا بد له من مُحدِث هو سبب وجوده.

الأمر الثاني: أن الاقتران والتعاقب بين ما يُعتقد سبباً وما يُعتقد نتيجة ليس حجة على أن الأول هو السبب المُحدِث للنتيجة الحادثة عُقيبه.[(١)]

ومن الأعلام الذين تبنوا هذه النظرية الشيخ مصطفى صبري،[(٢)] فقد بحث موضوع السببية في كتابه "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين"، وفيه يقول: "لا علة في الكائنات ولا معلول ولا سبب ولا مسبَّب، ولا تأثير لشيء في شيء، وإنما كل كائن معلول علة واحدة هي إرادة الله، وإن كان الناظر في الكائنات يرى بين أجزائها تناسباً وانسجاماً يُخيلان إليه عليّة بعضها لبعض وتولّد بعضها من بعض وسببية بعضها لبعض. فليست النار تُحرق ولا الثلج يبرّد، ولا السيف يقطع ولا الضرب يوجع ولا العين ترى، وإن كلّ هذه الأفعال والآثار يخلقها الله تعالى كما يخلق مصادرها التي تضاف إليها عادة."[(٣)]

فالشيخ مصطفى صبري يصرّح بوضوح بالغ أن لا سببية طبيعية بين الكائنات في العالم، ولا تأثير لشيء في شيء أصلاً، بل السبب لكل ظواهر الطبيعة واحد هو إرادة

---

(١) من هنا يمكن تسمية النظرية بالاقتران المجرّد، لكن الأفضل تسميتها بالاقتران العادي لدلالة هذا المعنى على ما يذهب إليه أصحاب النظرية من تفسير ارتباط الظواهر الطبيعية بأنه اقتران بجريان العادة.

(٢) صبري: الشيخ مصطفى صبري التوقادي، ولد في مدينة توقاد في الأناضول عام (١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م) وتولى منصب المشيخة الإسلامية في الدولة العثمانية عام ١٩١٩م، لكنه وبسبب الضغوط ارتحل عن تركيا بعد أن ازداد نفوذ جمعية الاتحاد والترقي، توفي في مصر عام (١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م) تاركاً مؤلفات كثيرة، أهمها: "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين". انظر:

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٣٦.

(٣) صبري، مصطفى. **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ج٣، ص١٨.

الله تعالىٰ. وفي بيان ذلك يقول الإمام محمد سعيد رمضان البوطي[١] (توفي: ٢٠١٣م) مستلهماً النظرية الأشعرية ومُعبِّراً عنها:

"إننا نقر القول بضرورة أن لكلِّ شيء يظهر في ساحة الوجود -ولادةً من العدم أو تطوراً من كيفية إلىٰ أخرىٰ- سبباً (وبتعبير أدق مسبِّباً) دفع به إلىٰ الوجود أو التطوّر... فنحن نقول إذن لا بد لكل موجود وظاهرة تكيف من مسبِّب دفع إلىٰ ذلك الإيجاد أو التكيف، بقطع النظر عن الإشارة إلىٰ هذا المسبِّب الآن من هو."[٢]

فالبوطي يؤكد علىٰ التسليم بمبدأ السببية العقلي، لكن ذلك المبدأ لا يُطبقه علىٰ العلاقة بين الأشياء في عالم الطبيعة كما يبدو لأول وهلة، ويضيف في موضع آخر:

"إننا في الوقت الذي نملك الدليل القاطع علىٰ أن شيئاً ما لا يمكن أن يتمخض من ظلمات العدم إلىٰ الوجود أو أن ينطلق متطوراً من حال إلىٰ أخرىٰ إلا بموجب مسبِّب دفعه إلىٰ الوجود أو إلىٰ الحركة المتطورة - لا نملك أي دليل علمي يقضي بأن هذا التعاقب الذي مازلنا نراه مستمراً بين الظواهر والأشياء تعاقب حتمي، وأن الأول سبب فعال والثاني نتيجة ومسبَّب حتمي واضطراري لا مناص منه."[٣]

فما يظنه بعض الناس سبباً لأمر أو حدث ما، ليس لهم فيه دليل يبرهن علىٰ ما ذهبوا إليه. والبوطي يركز علىٰ أن التكرار لا يفيد غير التوقع المرجح غير الجازم.

والسؤال هنا: إذن ما سبب النتيجة التي تظهر أمامنا؟ بل ما حقيقة الترابط بين

---

(١) البوطي: محمد سعيد بن رمضان البوطي، عالم سوري ومرجع إسلامي كبير، ولد في جزيرة بوطان، وهي منطقة عند التلاقي بين حدود سوريا والعراق وتركيا، عام (١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩م) واغتيل في المسجد عام (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م). له أكثر من ٦٠ مؤلفاً في مختلف المجالات الدينية. انظر:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_سعيد_رمضان_البوطي

(٢) البوطي، محمد سعيد رمضان. **نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)**، دمشق: دار الفكر، ط٣، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص١٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص١٥٩.

ما نعتقد كونه سبباً وما نعتقد كونه نتيجة؟ وهنا تكمن حقيقة النظرة الأشعرية إلى العلاقة تلك.

يُقرّر الأشاعرة المحافظون أن لا تأثير لما نعتقده سبباً فيما نعتقده نتيجة، بل كلٌّ منهما سببه وخالقه ومُوجده ومُحدثه هو الله سبحانه وتعالى، والعلاقة بين ما ظاهره سبب وما ظاهره نتيجة هي مجرد علاقة اقتران وتعاقب أرادها الله تعالى أن تكون هكذا، وإذا شاء لم تكن هكذا، فالعلاقة بين الظواهر الطبيعية علاقة اقتران عادية لا سببية.

يقول الشيخ مصطفى صبري: "إن كلّ هذه الأفعال والآثار يخلقها الله تعالى كما يخلق مصادرها التي تضاف إليها عادة. ونحن لا ننكر المناسبة المشهودة بين النار والإحراق ولا بين الشمس والإشراق، وإنما نقول: إنها مناسبات وضعية لا تدل على أكثر من عادة واضعها في خلق بعض الأشياء عقب خلق بعض، فبيده متى شاء أن يقطع تيك المناسبات أو يغيرها."(1)

ويؤكد البوطي هذا المعنى ويبيّنه بقوله: "إن معنى ذلك محصور في أن الله عَزَّوَجَلَّ ربط بينهما وبين أمور أخرى بمحض إرادته وقدرته فقط، فظهر استمرار هذا الارتباط أمامنا بمظهر السببية والتأثير، فاستعرنا كلاً من هاتين الكلمتين على سبيل المجاز... فقد تعلقت إرادة الله تعالى بأن لا يظهر عشب الأرض إلا بعد نزول الأمطار من السحاب... وإذن فإن ما نسميه نحن بقانون السببية في الكون ليس اسمه في الحقيقة إلا قانون المقارنة المجردة."(2)

وهكذا فكل ما نشاهده في العالم من ظواهر متعاقبة هي في الحقيقة ظواهر خلقها الله تعالى وجعل بعضها عُقيب بعض بنسق مُعتاد حتى لَيظن بعض الناس أن تلك الظواهر بعضها أسباباً لبعض، وبعضها نتائج لبعض، وما من سبب في الحقيقة إلا الله

---

(1) صبري، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، مرجع سابق، ج3، ص18-19.

(2) البوطي، محمد سعيد رمضان. **كبرى اليقينيات الكونية**، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، 2001م، ص288-289.

سبحانه وتعالىٰ الخالق البارئ المصوّر ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾ ﴾ [البقرة: ١١٧].

يقول الشيخ مصطفىٰ صبري: "وفي هذا الأصل -أعني إسناد جميع الممكنات إلىٰ الله من غير توسط بعضها في حصول بعض- إذعان لعموم سلطة وإرادة الله علىٰ الكائنات، فليس الله خالق النار مفوِّضاً إليها فعل الإحراق، وليس الله مرسل الريح وهي محركة الغصن والورق؛ بل الإحراق وتحريك الغصن والأوراق أيضاً من الله من غير واسطة، وإنما سنته أن يقترن إحراقه بحالة مماسة النار، وتحريكه الغصن والأوراق بحالة إهبابه الريح."[١]

وفي هذا السياق يمكن تقريب المسألة بمثال يوضح ذلك من كلام البوطي أيضاً: "أرأيت إلىٰ رجل لاحظتَ أنه يفتح متجره كل يوم من الصباح إلىٰ المساء وراقبت هذه العادة لديه فوقفت علىٰ ظاهرة الاستمرار منه عليها. ومضىٰ عمر طويل وأنت تشاهد استمرار هذه العادة دون أي تخلف أو شذوذ، أفتجيز لذهنك أن يزيد من عنده شيئاً علىٰ العلم بهذه العادات الثابتة المطردة، فيقرر بناء علىٰ مجرد هذه العادة المستمرة أن ذلك الدأب منه قانون ضروري لا يمكن أن يتخلف؟!

إنني علىٰ يقين بأنك لا تجيز لذهنك أن يتبرع من عنده بهذا القرار الفضولي؛ لأنّ الرجل مهما طال به الأمد وهو مستمر علىٰ عادته تلك لا يوجد ما يمنعه من مخالفتها في الوقت الذي يحب. وسواء أفرضت هذا المثال في تصرفات إنسان عاقل أم في حركات كائن لا يعقل، فإن النتيجة سواء علىٰ كلا الحالين، ألا وهي أن استمرار العادة مهما طال لا يتحول بذاته دون أي إضافة أخرىٰ إليه إلىٰ قانون حتمي. وذلك هو الشأن فيما يتعلق بعلاقات أشياء الطبيعة بعضها ببعض."[٢]

---

(١) صبري، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، مرجع سابق، ج٣، ص١٩.

(٢) البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)**،مرجع سابق، ص١٦٣.

ومن المهم هنا إلقاء نظرة على ما يدخل تحت مبدأ العادة من أمور، فالعلائق بين كل ظواهر الطبيعة هي السببية العادية وليست بينها سببية حقيقية. وهنا يجدر بالذكر أن معظم المعاصرين ذهبوا إلى استثناء السببية المنطقية، فقالوا بضرورة النتائج المنطقية، ومن ذلك قول العقاد[1] مفرقاً بين العلاقة المنطقية والعلاقة الطبيعية: "التلازم بين الأسباب والنتائج في وقائع الطبيعة ليس تلازماً عقلياً كتلازم المقدمة للنتيجة في القضايا العقلية."[2]

ويقول الإمام البوطي: "إن عمل الفكر لا يقف عند مجرد التسجيل والانعكاس بل يتعداه إلى استخراج النتائج غير المنظورة واعتماد الأحكام... ذلك لأن العقل لم يستخرج ما استخرجه من النتائج البعيدة غير المنظورة، إلا وهي موجودة في تضاعيف الشيء الذي تسلط العقل عليه بالتأمل والفكر. غاية الأمر أن استخراج النتائج يجب أن يكون ضمن خط سليم من القواعد المنطقية التي من شأنها أن تنأى بالمستمسك عن الوهم واللبس."[3]

ويمكن تلخيص ما سبق بالقول:

- السببية الحقيقية هي علاقة الإيجاد والإحداث، وهي مختصة بالبارئ الذي هو خالق كل شيء من كائنات حية وجامدة، ومن ظواهر متحركة وساكنة، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الصافات: ٩٦].

---

(١) العقاد: عباس محمود العقاد، أديب ومفكر وصحفي وشاعر مصري، ولد العقاد في أسوان عام (١٣٠٦هـ/ ١٨٨٩م) اعتمد العقاد فقط على ذكائه الحاد وصبره على التعلم والمعرفة حتى أصبح صاحب ثقافة موسوعية لا تضاهى، وله مؤلفات كثيرة ومتنوعة، توفي عام (١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م). انظر:

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٦.
- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٢٨٧.

(٢) العقاد، عباس محمود. **الفلسفة القرآنية**، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ( د. ت.)، ص٢٣.

(٣) البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)**،مرجع سابق، ص١٦٢.

- التعاقب بين الحوادث يجري على منهج متكرر بجريان العادة، وهي علاقة اقتران مجردة غير ضرورية، لكنها أكثرية وهي العلاقة بين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبَّباً ويمكن تسميتها السببية العادية.
- ليس بين الأسباب الظاهرية ونتائجها تأثير، وليس للأسباب خواص ذاتية تؤثر في إيجاد النتائج.
- الاستنتاج العقلي خاضع للضرورة لأنه علاقة إجرائية، فالنتائج العقلية متضمنة في مقدماتها. وهذه الجزئية تخالف النظرة القديمة للأشاعرة.

هذه خلاصة النظرية، وسترد بعض التفصيلات المهمة لاحقاً بعونه تعالى.

## ٢- أبرز العلماء الذين تبنوا نظرية الاقتران العادي:

قد يتساءل القارئ: ما الوجه والغاية من حشد أسماء بعض العلماء؟ أليس الحق يُعرف به الرجال، ولا يُعرف الحق بالرجال؟

والجواب: إنما القصد ذكر أبرز العلماء لكي يتبيّن سعة انتشار النظرية وأهميتها، وأن لا يغتر مغتر بتسفيه قولٍ أو رأي ربما يكون له أهمية كبيرة في مجاله، وكذلك للحضّ على احترام الرأي، وإن استصعبه بعض الناس ولا سيما مع وجود العلماء البارزين الذين يتبنونه.

وقبل الإشارة إلى بعض العلماء الذين تبنوا النظرية ونصروها بالحجج وصاغوا مضامينها، لا بد من الإشارة إلى أن هذه النظرية قد أسسها وتبناها الأشاعرة والماتريدية بصورة عامة؛ ولما كانت المدرسة الأشعرية لها حضور واسع على الساحة الفكرية الإسلامية، فإن مما لاشك فيه وجود قاعدة عريضة تتبنى هذه النظرية.

ومن الأعلام الذين تبنوا الاقتران العادي في تفسير السببية الطبيعية المفكر عباس محمود العقاد، فقد استهل كتابه الفلسفة القرآنية ببحث الأسباب والخلق، يقول العقاد:

"التلازم بين الأسباب والنتائج في وقائع الطبيعة ليس تلازماً عقلياً كتلازم المقدمة للنتيجة في القضايا العقلية، وإنما هو تلازم المشاهدة والإحصاء، وغاية ما نملكه فيه أن نسجل هذه المشاهدة وهذا الإحصاء. فحدوث الصوت مع القذيفة يقع على التواتر كما نسمعه، ولكن لا يلزم عقلاً من تسلسل الحوادث التي تقع مع القذيفة أن نسمع ذلك الصوت، وإنما يلزم حدوثه لأنه حدث من قبل ذلك مرات، ولا زيادة على ذلك في دواعي الاستلزام. فكل ما هنالك مما يسمى بالأسباب الطبيعية إنما هو مقارنات في الحدوث."(١)

وكلام العقاد يؤكد على أن العلاقة بين المشاهدات في الطبيعة علاقة اقتران عادية لا سببية.

وإلى مثل ذلك ذهب الدكتور علي سامي النشار؛(٢) إذ يقول: "من الواضح أن القرآن في مواضع عديدة ينكر العليّة، ويتحدى الأسباب ويُنكر الصعود إليها. هذا الموقف القرآني تجاه الأسباب أطلق مشيخة الأشاعرة في تدعيم إنكارها والقضاء على تصورها الميتافيزيقي."(٣) ثم يوضّح النشار القانون البديل أو التفسير الأكمل للسببية بقوله: "سار الأشاعرة بمباحثهم في العليّة قدماً فأنتجوا لنا نظرية العادة وجريانها على أكمل صورة لفكرة العليّة الإسلامية."(٤) ويقول أيضاً: "لا علاقة علية إذن بوجه من

---

(١) العقاد، **الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص٢٣.

(٢) النشار: الدكتور علي سامي النشار، مفكر وعالم أشعري، اهتم بدراسة عوامل نشأة الفلسفة الإسلامية وجذورها في كتابه المشهور "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام". ولد سنة (١٣٣٥هـ/ ١٩١٧م) في القاهرة، ودرس في كلية الآداب على كبار أساتذة الفلسفة والمستشرقين من أمثال لالاند وكورايه، وتأثر بأستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق. توفي في المغرب سنة (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م). انظر:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/علي_سامي_النشار -

(٣) النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص١٥٦.

(٤) المرجع السابق، ص١٥٦.

الوجوه بين الممكنات، ولكن تفسّر حدوث حادثة بعد أخرىٰ بإطراد العادة ليس إلا."[1]

وإلىٰ هذا يذهب الدكتور محمد باسل الطائي[2] عالم الفيزياء، ومن دراساته "الطبع والسببية عند الباقلاني"، حيث يقول فيه: "إن الأشاعرة قد جعلوا من القول بوجود الطبع أو نفيه محدِّداً لأساس الموقف من مفهوم السببية. وعلىٰ حين شاع القول بين دارسي الفكر الإسلامي بأن المتكلمين ينكرون العلاقة السببية، فإن الدارس الممحص لأقوالهم ليجد أنهم لم ينكروا الأسباب بإطلاق بل أنكروا السببية الذاتية فقط. بمعنىٰ أنهم نفوا الحتمية السببية؛ أي: حتمية فعل القانون الطبيعي. فمن المعلوم أن القرآن والحديث النبوي لم ينفيا العلائق السببية، إنما نفيا الحتمية السببية."[3]

فالطائي يرىٰ نفي الحتمية السببية التي هي السببية الذاتية التي تعود إلىٰ الطبع وخصائص الأشياء، ويقر بوجود علائق عادية، ويرىٰ أن ذلك يتفق مع القرآن الكريم والحديث النبوي. ويُلاحظ بين كلام النشار والطائي تضاد أو تضارب، لكننا لو تمهّلنا في فهم مقصد كلٍّ منهما سيتضح أن الخلاف بينهما لفظي مرجعه اختلافهما في الاصطلاح. فالنشار ينفي العلية بمعنىٰ العلاقة الضرورية، والطائي يُثبتها بمعنىٰ الاقتران العادي.[4] وهذا الخلاف اللفظي كثيراً ما يتصوره بعض الدارسين خلافاً في النظرية، لكن الفهم لمرامي ومقاصد القولين واحدة، وقد أكدتُ علىٰ أهمية فهم المصطلح والانتباه إلىٰ استعماله في التمهيد.

(١) المرجع السابق، ص١٦١.

(٢) الطائي: الدكتور محمد باسل الطائي، أستاذ الفيزياء الكونية المهتم بالدراسات الكلامية، ولد في الموصل بالعراق عام ١٩٥٢م، انتقل إلىٰ الأردن عام ١٩٩٩م ليدرّس في جامعة اليرموك. له بحوث علمية وكلامية ومن كتبه: "دقيق الكلام"، و"الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة". انظر:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_باسل_الطائي

(٣) الطائي، محمد باسل. "الطبع والسببية عند الباقلاني"، **مجلة دراسات-العلوم الإنسانية والاجتماعية**، الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي، المجلد (٣٣)، العدد (٢)، ٢٠٠٦، ص٢٣٩.

(٤) انظر صفحة (١١٤) من هذا الكتاب.

نكتفي بسرد أقوال هؤلاء الأعلام، فلو أردنا الاستطراد سنخرج عن القصد، ولنختم بقول الدكتور محمود نفيسة مشيراً إلى أنصار النظرية الأشعرية في السببية: "وهو اتجاه جمهور المفكرين منهم: الشيخ رفاعة الطهطاوي والسيد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا والشيخ حسين الجسر والشيخ مصطفى صبري والأستاذ عباس محمود العقاد والشيخ نديم الجسر والشيخ عبد الرحمن حبنكة[1] وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي."[2]

ولا شك هناك آخرون، ولكن نكتفي بهذه الشخصيات المشهورة.

## ٣- أهم الحجج والأدلة التي تدعم نظرية الاقتران العادي:

يرى أصحاب هذه النظرية أن العلاقة السببية بمعنى حاجة الحادث إلى مُحدِث أمرٌ لا شك فيه، ولكن المُحدِث والمُوجِد هو من يملك الفاعلية والقدرة من ذاته. أما الظواهر الطبيعية فليس بينها سببية حقيقية وإنما اقتران مجرد؛ إذ لا يوجد دليل عقلي أو نقلي أو حسي على تأثير شيء في شيء. يقول الإمام البوطي: "إننا في الوقت الذي نملك الدليل القاطع على أن شيئاً ما لا يمكن أن يتمخض من ظلمات العدم إلى الوجود، أو أن ينطلق متطوراً من حال إلى أخرى إلا بموجب مسبب دفعه إلى الوجود أو إلى الحركة المتطورة، لا نملك أي دليل علمي يقضي بأن هذا التعاقب الذي ما زلنا نراه مستمراً بين الظواهر والأشياء تعاقب حتمي، وأن الأول سببٌ فعّال، والثاني نتيجة ومسبَّب حتمي واضطراري لا مناص منه أمام وجود سببه دائماً."[3]

فما نراه في الطبيعة من ظواهر مختلفة وتعاقب فيما بينها لا يدل على أن السابق هو سبب للاحق منها؛ إذ الحكم على السابق هو السبب للاحق لا دليل عليه. فالسببية

---

(١) نختلف مع الدكتور محمود نفيسة في تعداد حبنكة هنا، كما سيأتي في صفحة(١٤٢) من هذاالكتاب، وهناك تجد ترجمته.

(٢) نفيسة، محمود محمد عِيد. مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، دمشق وبيروت: دار النوادر للطباعة والنشر، ط١، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص١٨١.

(٣) البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)**،مرجع سابق، ص١٥٩.

علاقة وليست أمراً حسياً مشاهداً، والحدّ المتيقن من العلاقة هنا ليس أكثر من الاقتران المجرّد. يؤكد ذلك البوطي أكثر، فيضيف: "ليس حتماً أن يكون المسبِّب الذي آمنا بضرورة وجوده هو هذه الأسباب الاقترانية التي نراها، والتي لم نملك من الدليل على سببيتها إلا هذا الاقتران وحده. بل لا يمكن أن يكون هو عبارة عن هذه الأسباب الاقترانية؛ لأن كل واحد منها لا يملك أي فاعلية نابعة من ذاته... وهكذا فلا بد من البحث عن السبب الحقيقي الذي فاضت الفاعلية والقدرة من ذاته وكينونته هو."[1]

إذن يمكن القول إن هذه الظواهر الطبيعية لا تُوجِد بعضها بعضاً، وليس بينها علاقة سببية حقيقية، بل بينها علاقة اقتران مجرد، وبالتالي فإن "ما نراه بأعيننا من العلاقة القائمة بين الأشياء وجوداً وتكيفاً ليس أمراً ضرورياً لا مناص منه"[2] ولا أمراً حتمياً لا ناقض له، بل هو تكرار نعتاده فيتصور بعضهم أنه حتمي ضروري، وليس هو كذلك، بل هو تكرار أكثري فقط.

وهذه النظرة إلى العلاقة بين الظواهر الطبيعية ليست بِدعاً من الفلسفة، بل هذا هو ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الحِسّيين وعلى رأسهم الفيلسوف بِركلي[3] والفيلسوف هيوم،[4] فهم يقولون: "نحن نعلم فقط بأن شيئاً ما يظهر بعد شيء آخر،

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) بركلي: جورج بِركلي (George Berkeley) فيلسوف أيرلندي من أصل إنكليزي، وأسقف أنجليكاني، وهو أحد ممثلي النزعة التجريبية، ومؤسس للفلسفة المثالية الذاتية، ولد عام ١٦٨٥م في إيرلندة وانتقل إلى لندن سنة ١٧١٣م، توفي عام ١٧٥٣م. انظر:

- ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٩٣.
- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٨٩.

(٤) هيوم: دافيد هيوم (David Hume) فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي، ولد عام ١٧١١م، رفض الديانات والمسيحية وكتبها وطرح فلسفة طبيعية شاملة، توفي عام ١٧٧٦م. انظر:

- ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٥٢٥.

ومن المحتمل أن لا يظهر بعده في بعض الأحيان."[1] وذلك هو مقتضى النظرة الحسية إلى الأشياء كما يرى الإمام محمد باقر الصدر؛[2] إذ يقول: "كان (دافيد هيوم)، أحد رجال المبدأ الحسي، أدقّ من غيره في تطبيق النظرية الحسية. فقد عرف أن العلية بمعناها الدقيق لا يمكن أن تدرك بالحس، فأنكر مبدأ العلية، وأرجعها إلى عادة تداعي المعاني قائلاً: إني أرى كرة البليارد تتحرك فتصادف كرة أخرى فتتحرك هذه، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية."[3]

وقد أشار إلى ذلك الإمام البوطي بقوله: "ولقد انتهينا إلى هذا الذي أوضحناه بحجة من المنطق الموضوعي غير الملتزم بشيء سابق دون أن نبالي على أي المذاهب الفلسفية وقعنا، وعن أيها ابتعدنا، فلئن قال قائل لنا تلك هي آراء الفلاسفة الوضعيين المثاليين من أمثال هيوم وبركلي، قلنا: ليكن، إنما المهم أن نتعرف على الرأي من خلال هويته الذاتية لا من خلال نِحلة القائلين به... فإن الحق المجرد الصافي أحق أن يتبع دائماً. على أن هذا الذي انتهينا إليه من أمر العلاقة بين الأسباب والمسببات ليس مما ابتدعه هيوم وأشياعه التجريبيون بل هو الذي يقوله فلاسفة الإسلام الذين تحرروا من الاتباع الحرفي لفلاسفة اليونان وفي مقدمتهم الإمام أبو حامد الغزالي."[4]

وهنا يرد تساؤل عن الشعور الذي يشعر به الإنسان بضرورة العلاقة بين بعض الظواهر وتصور حتمية صدور بعضها عن بعض، لماذا نشعر بضرورة هذه العلاقة وحتميتها؟

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين. **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، تعليق: مرتضى المطهري، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط٢، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

(٢) الصدر: محمد باقر الصدر، مرجع ديني شيعي ومفكر وفيلسوف إسلامي، وأحد مؤسسي حزب الدعوة، ولد في بغداد عام (١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥م)، ودرس في النجف وبرع في العلوم العقلية ولا سيما الفلسفة، له مؤلفات منها: "فلسفتنا"، و"اقتصادنا"، و"دروس في الأصول". اعتقل من قبل السلطة الحاكمة وقتل تحت التعذيب هو وأخته عام ١٩٨٠م. انظر:

- النعماني، محمد رضا، **الشهيد الصدر؛ سنوات المحنة وأيام الحصار**، قم: المؤلف، ط٢، ١٩٩٧م.

(٣) الصدر، محمد باقر. **فلسفتنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط٢، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص٦٠.

(٤) البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)**،مرجع سابق، ص١٦٧.

والجواب لدى أصحاب نظرية الاقتران العادي المجرد هو أن تكرار الظواهر بشكل اقتراني وبتعاقب مخصوص يُرسّخ العلاقة في الذهن حتى يكاد العقل يحكم باستمرارية تلك العلاقة ولا يتصور تخلّفها. وقد كشف التطور العلمي عن استجابة العقل بشكل تلقائي لإشارات اقترانية لا شك في عدم كونها أسباباً؛ وذلك ما يسمى نظرية الاستجابة الشرطية Behavior Modification، التي قام العالم الروسي بافلوف[1] بصياغتها بعد تجارب أجراها على الكلاب.

فالإنسان وبسبب طول إلفه لاقتران بعض الظواهر وكثرة تكرارها تترسخ في ذهنه العلاقة الاقترانية ويتوقع حصولها بشكل حتمي ولا يتصور انفكاكها، بل يتصور وجود علاقة سببية بينها، وكل ذلك وهمٌ من النفس بسبب خضوعها للاستجابة الشرطية الآنفة الذكر.

يقول الفيلسوف الهندي محمد إقبال:[2] "والحق هو أن سلسلة العلية التي نحاول أن نجد فيها محلاً للنفس هي في ذاتها بناء افتعلته النفس لأغراضها هي...، ولكنه ليس تعبيراً نهائياً عن طبيعة الحقيقة."[3] ويقول البوطي: "لا جرم أن طول إلف العين والفكر لهذا الاقتران يخضع كلاً من النفس والوهم لقاعدة رد الفعل الشرطي."[4] ويوجه البوطي سؤالاً استنكارياً حيث يقول: "وإني لأسألك: ما هو الفرق الذي

---

(١) بافلوف: إيفان بافلوف (Ivan Pavlov): عالم روسي متخصص بوظائف الأعضاء، ولد عام ١٨٤٩م، حصل على جائزة نوبل في الطب في عام ١٩٠٤م لأبحاثه المتعلقة بالجهاز الهضمي، ومن أشهر أعماله نظرية الاستجابة الشرطية التي فسر بها التعلم، توفي عام ١٩٣٦م. انظر:

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٩١.

(٢) إقبال: محمد إقبال، شاعر وفيلسوف هندي مسلم، أول من دعا إلى إنشاء دولة باكستان لتمثل الكتلة الإسلامية وفصلها عن الهند الكبرى. توفي سنة ١٩٣٨م. انظر:

- البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص٦٠.

(٣) إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر، ط٢، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص١٣٨-١٣٩.

(٤) البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)**،مرجع سابق، ص١٦٤.

يمكنك أن تراه بين شعور الكلاب (التي أجرىٰ عليها بافلوف تجاربه) بحتمية العلاقة بين قرع الجرس وحضور الطعام بسبب ما ألفته من الاقتران المستمر بينهما، وشعور الإنسان بحتمية العلاقات التي يراها بين ما يتصوره أسباباً ومسببات حتمية بسبب طول ما ألفه هو الآخر من اقتران تلك الظواهر ببعضها؟."[1]

هذا وقد فسّر الفيلسوف التجريبي هيوم ذلك الشعور الموهوم بالسببية والعلاقة الضرورية بتداعي المعاني،[2] ويوضح ذلك الإمام الصدر قائلاً: "فسَّر (هيوم) عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول بأنه راجعٌ إلىٰ طبيعة العملية العقلية التي تُستخدم في الوصول إلىٰ هذا القانون قائلاً: إن إحدىٰ عمليات العقل إذا كانت تستدعي دائماً عملية أخرىٰ تتبعها بدون تخلّف فإنه ينمو بين العمليتين بمضي الزمن رابطة قوية دائمة هي التي نسميها رابطة تداعي المعاني، ويصحب هذا التداعي نوع من الإلزام العقلي بحيث يحصل في الذهن المعنىٰ المتصل بإحدىٰ العمليتين العقليتين كلما حدث المعنىٰ المتصل بالعملية الأخرىٰ، وهذا الإلزام العقلي أساس ما نسميه بالضرورة التي ندركها في الرابطة بين العلة والمعلول."[3]

هذه أهم الأدلة العقلية والفلسفية التي استند عليها أنصار نظرية الاقتران المجرد. أما الأدلة النقلية فعمدتها، قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٥-٩٦]؛ إذ ذهب بعض المفسرين إلىٰ أن (ما) في (وما تعملون) مصدرية، فيكون المعنىٰ: الله خلقكم وخلق عملكم. قال ابن كثير (توفي: ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م): "يحتمل أن تكون (ما) مصدرية، فيكون الكلام: خلقكم وعملكم، ويحتمل أن تكون بمعنىٰ (الذي) تقديره والله خلقكم والذي تعملونه. وكلا القولين متلازم، والأول أظهر، لما رواه البخاري عن حذيفة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ مرفوعاً قال: "إن الله تعالىٰ

---

(١) المرجع السابق، ص١٦٤.

(٢) تداعىٰ الناس: استدعىٰ بعضهم بعضاً؛ وتداعت الأفكار والمعاني: تواردت وتواترت كأن بعضها يستدعي بعضاً، ومنه نظرية تداعي المعاني Association.

(٣) الصدر، **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص٧١.

يصنع كل صانع وصنعته"[1]."[2]

أي إن المعنى الأظهر بنظر ابن كثير (خَلَقَ عملكم)؛ لأن ذلك المعنى يساعد عليه ما ورد في الحديث الشريف.

وقال البيضاوي (توفي: ٦٨٥هـ/ ١٢٩٢م): "أي وما تعملونه... أو عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون، أو إنه بمعنى الحدث، فإن فعلهم إذا كان بخلق الله تعالى فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم أولى بذلك، وبهذا المعنى تمسّك أصحابنا على خلق الأعمال. ولهم أن يرجّحوه على الأولين لما فيهما من حذف أو مجاز."[3]

أي إن المعنى الأظهر بنظر البيضاوي هو خلق الأعمال؛ لأنه ليس فيه تقدير ضمير محذوف، ولا تجوّز بإيراد المصدر المؤول وإرادة المفعول.

إذن، فالمعنى الأرجح لدى المفسرين هو خلق الأعمال، وهذا ينصر ما ذهبت إليه النظرية من أن الأفعال والظواهر إنما هي مخلوقة من الله تعالى، وليس بينها ما يظن بعضهم من تأثير وعلاقة سببية، فالخالق والمؤثر هو الله تعالى.

أما الأدلة الحسية التجريبية التي كشف عنها العلم الحديث؛ فيرى كثير من العلماء أنها تدعم موقف المتكلمين الأشاعرة في تبنيهم نظرية الاقتران المجرد (العادي).

---

(١) الحديث رواه الإمام البخاري في كتابه "**خلق أفعال العباد**" ولم يروه في الصحيح، لكن ابن حجر في شرحه صحيح البخاري ذكر الحديث، وقال: حديث صحيح. انظر:

- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تصحيح: محب الدين الخطيب، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج١٣، ص٤٩٨.

(٢) ابن كثير، أبو البقاء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ج٧، ص٢٦.

(٣) البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، (د. ت.)، ج٥ ص١٩.

يقول الدكتور محمد باسل الطائي: "يقول المتكلمون بأن علاقة الظاهرة بالسبب المؤدي إليها هي علاقة اقتران، تحصل على سبيل الجواز، لا على سبيل الحتم، لأن الفاعل الحقيقي والغائي هو الله، والحتم على الله الفاعل المطلق المريد المختار باطلٌ، وما نراه من تكرار حصول الظاهرة هو ليس إلا مستقر العادة فيها. في هذا الإطار يتحرك مفهوم "القانون الطبيعي" عند المتكلمين، وهو مفهوم يتفق تماماً مع فلسفة القانون الطبيعي في الفيزياء المعاصرة، فيزياء الكم Quantum."[(1)]

والطائي يشير إلى ما صاغه العالم الفيزيائي هيزنبرغ (توفي: ١٩٧٦م) في مبدئه العلمي مبدأ عدم الدقة Uncertainty Principle أحد أهم مبادئ الفيزياء الحديثة، وكذلك ما قرره في نظرية الكم Quantum Theory من أن سلوك الجسيمات المتناهية الصغر (ما تحت الذرة) لا يمكن التنبؤ به، ولا يخضع لقانون السببية.

وبهذا القدر من إيراد الأدلة يظهر لنا ما استند عليه أصحاب نظرية الاقتران العادي فيما ذهبوا إليه. ولكن هناك بعض الإشكالات التي تواجه النظرية نبحثها آتياً.

## ٤- أهم الإشكالات التي تواجه نظرية الاقتران العادي:

ليس غريباً أن تواجه النظرية إشكالات في تطبيقها، ولكن مرونة النظرية في حل تلك الإشكالات تجعلها مقبولة، وبالعكس فشلها في حل تلك الإشكالات يقضي على قيمتها.

ومن أهم الإشكالات التي وُجّهت إلى نظرية الاقتران العادي ما يأتي:

الإشكال الأول: إذا أسقطنا السببية بين الأشياء والظواهر فكيف نثبت وجود الله السبب الأول؟!

الثاني: إذا أسقطنا صحة الشعور بالسببية الطبيعية، فكيف نثبت الواقع الخارجي الموضوعي؟!

الثالث: إذا أسقطنا الحتمية بين الظواهر الطبيعية، فكيف نشيد العلوم ونصوغ

---

(١) الطائي، "الطبع والسببية عند الباقلاني"، مرجع سابق، ص٢٣٩.

القوانين العلمية؟!

أما الإشكال الأول؛ فيقول الدكتور جمعان الشهري: "تأكيدهم على عقيدة العادة يفسد دليل وجود الله المبني على قياس الغائب على الشاهد،"[1] ثم يذكر كلام ابن رشد بأن من قال: "بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب؛ لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قِبل الحكم بالشاهد."[2] وذلك فعلاً ما فعله بعض الماديين حين نفوا قانون السببية، فنفوا افتقار الكون إلى خالق، كما هو شأن هيوم.

وفي الحقيقة فإن هذه هي نقطة الافتراق بين المذهب الفلسفي المادي الذي تبناه هيوم، وبين المذهب الكلامي الذي تبناه الأشاعرة. فالأشاعرة يؤمنون بمبدأ السببية بمعنى حاجة الحادث إلى مُحدِث وافتقار الكائن إلى موجِد؛ لكنهم يُرجعون الحوادث والظواهر والكائنات إلى البارئ عَزَّوَجَلَّ، كسبب مباشر وخالق متفرّد، لأنه هو وحده القادر على كل شيء.

وربما يقال من أين جاءت الثقة بالمبادئ العقلية إذا كان من أشدها رسوخاً وهو السببية الطبيعية ما هو إلا تكيف عقلي لا أساس له من الصحة؟ لكن الأشاعرة كما ذكرنا في بداية تقرير النظرية يؤمنون بالسببية العقلية، ويؤمنون بأن لكل حادث محدث، لكنهم يرجعون تلك الظواهر الطبيعية جميعها إلى الخالق القادر المتفرد.

أما الإشكال الثاني، وهو إثبات الواقع الموضوعي الخارجي؛ فيقول الإمام محمد باقر الصدر: "لولا مبدأ العلية وقوانينها لما أمكن إثبات موضوعية الإحساس، ولا شيء من نظريات العلم وقوانينه، ولما صح الاستدلال[3] بأي دليل كان في مختلف

---

(١) الشهري، جمعان بن محمد. "مبدأ السببية عند الأشاعرة؛ دراسة نقدية"، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، ص٤٧.

(٢) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٩٣.

(٣) ذكرنا -بحسب بعض أصحاب النظرية- استثناءَ الاستدلال المنطقي، صفحة (١٠٤) من هذا الكتاب.

مجالات المعرفة البشرية."[1]

فالصدر يرىٰ أن الإحساس الذي يحسه الإنسان غير كافٍ لوحده لإثبات مصادر تلك الأحاسيس في الخارج لولا الاحتكام إلىٰ مبدأ السببية. وهو يفرّق بين العلم بوجود واقع للعالم علىٰ سبيل الإجمال الذي يعدّه علماً اضطرارياً، وبين وجود واقع موضوعي لهذا الحس أو ذاك الذي يحتاج فيه الإنسان إلىٰ التصديق المتجدد بحسب كل حالة. ففي المرض قد يُحسّ الإنسان ببعض الأشياء التي يعزوها إلىٰ المرض وليس إلىٰ الواقع الخارجي الموضوعي، وذلك تبعاً لتطبيق مبدأ السببية. وفي الحقيقة فإن الإنسان يحتاج إلىٰ الاحتكام إلىٰ عدد من المبادئ الفكرية للتحقق من الواقع الخارجي، وأهمها مبدأ عدم التناقض الذي علىٰ أساسه يصحح بعض المعلومات الحسية.

ومن الجدير بالذكر أن إشكال إثبات الواقع الموضوعي الخارجي سبق أن طرحه في العصر الحديث الفيلسوف الألماني شوبنهور (توفي: ١٨٦٠م) بالقول: إذا كانت "العلية والمعلولية صنيعة الذهن، فبأي دليل تحكم بوجود ذوات في الخارج تكون عللاً لهذه المظاهر؟." ويعلق الفيلسوف الطباطبائي علىٰ ذلك بالقول: "إذا اعتقد شخص بأن العلية والمعلولية صنيعة الذهن، وإنه ليس من الواجب أن يترتب المعلول علىٰ العلة في العالم الواقعي فلا وجه للاعتقاد حينئذ بلزوم وجود العالم الخارجي ليكون منشأً للتأثيرات الحسية."[2]

وربما يمكن الإجابة علىٰ إشكال إثبات الواقع الموضوعي الخارجي وإشكال تشييد العلوم وصياغة القوانين العلمية بجواب واحد، لذلك سنتابع سرد الإشكال الآتي قبل الإجابة.

والإمام البوطي يطرح موضوع الإشكالين طرحاً واحداً، فيقول: "قد يعترض علىٰ هذا الذي نقول بأن من شأنه أن لا يثق الإنسان بحالة من أحوال الطبيعة، وأن لا

(١) الصدر، **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص٢٦١.

(٢) الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٠.

يثق منها بنظام ولا منهج؛ لأن كل ما يبدو أمام أبصارنا أنه قانون ثابت يمكن الاستناد إليه، لا يعدو عندئذ كونه أمراً قابلاً للتحول كل لحظة فيفقد الإنسان بسبب ذلك فرصة اتخاذ أي قرار علمي بشأن الكون والموجودات."[1]

والتساؤل وجيه بلا شك، ويمكن أن نضيف إليه التساؤل حول قيمة القوانين العلمية التي تصاغ بصيغ رياضية وحسابية بحتة، كما في الميكانيكا والفيزياء العامة، ما قيمة تلك القوانين التي تصف الظواهر الطبيعية إذا كانت الظواهر ذاتها لا تمتلك الحتمية والضرورة التي نصورها بتلك القوانين والحسابات؟! ويجيب البوطي على ذلك بقوله:

"أن التعامل مع ظواهر الكون والموجودات لا يحتاج إلى يقين[2] الفلاسفة والعلماء الطبيعيين بثبات تلك الظواهر وحتميتها على أساس ما يسمونه (اليقين العقلي). بل يكفي في ذلك اليقين الآخر الذي يسمى (اليقين التدريبي)... فهذه العلاقات التي نشأنا على ملاحظتها على حالة من الاستقرار والثبات تعطينا طمأنينة كافية للوثوق بسنن الكون ونظامه، وقدراً كافياً مما نحتاج إليه للتعاون معه، وبناء الأحكام عليه. غاية الأمر أننا لن نقع في مفارقة مذهلة لا تأويل لها إذا ما رأينا بأم أعيننا خارقة وقعت وشذوذاً قد ظهر."[3]

إذن لا حاجة إلى الحتمية والضرورة السببية ويكفي الاطمئنان[4] الحاصل من التكرار العادي الأكثري الذي نشاهده في الظواهر الطبيعية. وقد استعمل البوطي

---

(١) البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)**،مرجع سابق، ص١٦٥.

(٢) اليقين: "في اللغة: العلم الذي لا شك معه، وفي الاصطلاح: اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا، مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال، والقيد الأول: جنس يشتمل الظن أيضاً، والثاني: يخرج الظن، والثالث: يخرج الجهل، والرابع: يخرج اعتقاد المقلد المصيب." انظر:

- الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٨٥، مادة: (يقين).

(٣) البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)**،مرجع سابق، ص١٦٥.

(٤) الاطمئنان: عرفه بعض الأصوليين "بأنّه درجة عالية من الظنّ يقارب اليقين والعلم على نحو يبدو احتمال العكس ضئيلاً بحيث يلغى عملياً عند العقلاء." انظر:

- الصدر، محمد باقر. **دروس في علم الأصول**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨م، ج١ ص٢٥١.

تعبير (اليقين التدريبي) للدلالة على ذلك والأولى استعمال مصطلح (الاطمئنان) لتجنب التشويش في الاصطلاح.

وليكن خاتمة الكلام هنا قول الأستاذ العقاد: "المؤمن الذي يدين بصلة الله بالكون وقدرته على تسيير الحوادث وفق مشيئته يدين معها بالسنن التي لا تتبدل ولا تتحول."[1]

## ثانياً: نظرية الارتباط الضروري

### ١- تقرير عام لنظرية الارتباط الضروري:

يرى أصحاب هذه النظرية[2] أن "الإنسان يجد في صميم طبيعته الباعث الذي يبعثه إلى محاولة تعليل ما يجد من أشياء وتبرير وجودها باستكشاف أسبابها، وهذا الباعث موجود بصورة فطرية في الطبيعة الإنسانية... وهكذا يواجه الإنسان دائماً سؤال: لماذا...؟ مقابل كل وجود وظاهرة يحس بهما، حتى انه إذا لم يجد سبباً معيناً اعتقد بوجود سبب مجهول انبثق عنه الحادث."[3]

ويمكن القول إن أصحاب هذه النظرية يحاولون أن يردوا كل شيء إلى قانون السببيّة (العليّة). وهنا لا بد من التمييز بين أنواع الأسباب والعلل، وفي هذا السياق يقسمون الأسباب إلى تامة وناقصة، وإلى داخلية وخارجية، وإلى قريبة وبعيدة، وإلى مُفيضة ومُعدّة... يقول عبد الجبار الرفاعي:[4]

---

(١) العقاد، عباس محمود. **الديمقراطية في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١م، ص٣٤.

(٢) أطلقنا اسم الارتباط الضروري على هذه النظرية؛ لأن أنصار هذه النظرية يرون في السببية علاقة حتمية ضرورية لا تنخرم، وقد نسميها السببية الحتمية.

(٣) الصدر، **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص٢٦١.

(٤) الرفاعي: الدكتور عبد الجبار الرفاعي، مفكر عراقي، وأستاذ الفلسفة الإسلامية. ولد في الديوانية سنة ١٩٥٤م، درّس في حوزة قم، وساهم في عشرات المؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية. انظر:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الجبار_الرفاعي -

"تنقسم العلة إلى: علة تامّة، وعلة ناقصة. والعلة التامة هي التي تشتمل على جميع ما يتوقف عليه المعلول؛ أي: هي تتألف من السبب[1] والشرط وعدم المانع. فعندما نريد أن نحرق ورقة، فهذا الاحتراق يحتاج إلى علّة تامة، وهي تتألف من السبب (النار) والشرط (بأن تكون هذه النار قريبة من الورقة)، ثم عدم المانع (لا بد أن تكون الورقة غير رطبة). فإذا وجد السبب والشرط وعدم المانع احترقت الورقة. هذه هي العلة التامة، ومتى ما وجدت العلة التامة وُجد المعلول مباشرة.

أما العلة الناقصة فهي التي لا تتوفر على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول."[2]

فالعلة التامة أو السبب التام يُقصد به جميع ما يتوقف عليه الشيء المعلول (النتيجة). فكل ظاهرة أو حادثة لها مجموعة من الأسباب والشروط التي تُحدِثها أو تصنعها. والشروط هي الظروف المهيِّئة لصدور النتيجة عن السبب. وربما يكون الفرق بين الشرط والمانع هو أن الشرط أمر وجودي يتوقف عليه الصدور، بينما المانع هو أمرٌ عدمي بالنسبة إلى العلاقة السببية؛ إذ يتوقّف على عدمه صدور النتيجة.

وهنا تظهر لنا الحاجة إلى حصر الأسباب الوجودية، وهي كل ما يتوقف وجود الشيء على وجودها. ولابد من التذكير أن الإطلاق العام للسبب يُقصد به السبب الفاعل، وهنا لا يُقصد استقصاء الأسباب الفاعلة فقط، بل كل ما يتوقف عليه وجود الشيء. يقول الرفاعي:

"تنقسم العلّة إلى داخلية وخارجية. والمقصود بالعلة الداخلية هي الأجزاء، فالمادة والصورة بالنسبة إلى الجسم علل داخلية مقوّمة، ولذلك تسمّى بعلل القوام، لأن الشيء يتقوم بها.

---

(١) يقصد بالسبب هنا العلة الفاعلة.

(٢) الرفاعي، عبد الجبار. **مبادئ الفلسفة الإسلامية**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ط١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ج٢، ص٨٣.

أما العلل الخارجية، فهي علل الوجود التي لا تكون أجزاء، وإنما تكون من الخارج علة لوجود الشيء، وهي الفاعل والغاية."[1]

وبعبارة أخرىٰ العلل المقوّمة للشيء هي ما تُشكّل قوام الشيء وهويته، فالكرسي لا يكون كرسياً لولا صورته وماهيته التي تعيّن حقيقته. وتلك الصورة والماهية قائمة بمادة معينة كالخشب أو غيره. فالعلل الداخلية للشيء هي الصورة والمادة.

أما العلل أو الأسباب الخارجية فهي الفاعل والغاية. فإذا أطلقت كلمة السبب انصرفت إلىٰ ما يتوقف عليه وجود الشيء خارجاً عنه. أما الغاية فهي ما لأجله يفعل الفاعل. ومن الجدير بالذكر فإن "الغاية لها وجود ذهني ووجود خارجي، وبوجودها الذهني تكون علة لفاعلية الفاعل، وبوجودها الخارجي تكون معلولة لفعل الفاعل."[2] فالغاية هي الباعث للفاعل علىٰ الفعل؛ إذ الفاعل إنما يفعل الفعل بعد تصور الغاية، فتصور الغاية سبب لفاعلية الفاعل؛ ولذا يقال: "أول الفكر آخر العمل."

وهنا لا بد من النظر إلىٰ انقسام العلة إلىٰ قريبة وأخرىٰ بعيدة، فكما رأينا الغاية هي سببٌ باعثٌ أدىٰ إلىٰ أن يفعل الفاعل، إذن لنتعرف علىٰ ما يُقصد بالسبب القريب والبعيد.

يقول الرفاعي: "تنقسم العلّة أيضاً إلىٰ: قريبة وبعيدة، فالقريبة هي التي لا يوجد واسطة بينها وبين معلولها، كالنار والاحتراق مثلاً؛ أما البعيدة فهي التي توجد واسطة بينها وبين معلولها، مثل اليد علّة لفتح الباب بواسطة المفتاح."[3]

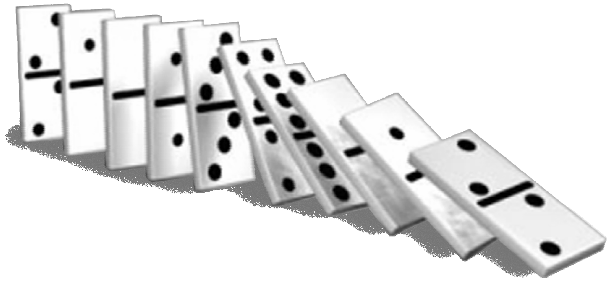
فالعلل قد تشكل سلسلة تحتوي علىٰ عدد من الوسائط. ويمكن تمثيلها بأحجار الدومينة التي تسقط بالتتابع مُشكلة سببية طولية، كما في الشكل (١٠).

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٨٥.

(٢) الحيدري، كمال بن باقر بن حسن. **شرح بداية الحكمة**، تحرير: الشيخ خليل رزق، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ط٢، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، ج٢، ص٦٥.

(٣) الرفاعي، **مبادئ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٥.



**الشكل (١٠) يوضح تساقط أحجار الدومينة بالتتابع مشكّلة سببية طولية**

أما تقسيم العلة إلىٰ مُفيضة ومُعِدّة؛ فيقصد بالأولىٰ المُوجِدة والثانية ما ليست كذلك، يقول كمال الحيدري: "من أقسام العلة هو انقسام العلة إلىٰ علة حقيقية تكون مُفيضة للوجود، وإلىٰ علة مُعِدّة تكون من الشرائط المعدة لتحقق الموجود."(١) فعلىٰ سبيل المثال تكوّن الجنين في رحم الأم له علل مُعدة هي وصول الحيمن إلىٰ البويضة وتخصيبها، لكن حلول الروح في هذا الجنين علته الحقيقية هي إفاضة الحياة من الباري عَزَّوَجَلَّ.

وهنا تقسيم آخر للعلة الفاعلة، وهو أن العلة الفاعلة إما أن تكون فاعلة بالإرادة أو بغير إرادة، وغير المريدة إما فاعلة بالطبع أو بالقسر. يقول عبد الجبار الرفاعي: "الفاعل بالطبع هو الذي لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه... كالمعدة عندما تهضم الطعام، والحجر عندما يسقط من أعلىٰ إلىٰ أسفل،" ويقول أيضاً: "الفاعل بالقسر وهو الذي لا علم له بفعله، وفعله لا يلائم طبعه... كالحجر عندما يقذف للأعلىٰ، فهو بطبيعته يسقط نحو الأرض بفعل الجاذبية."(٢)

إلىٰ هنا اتضحت أشكال العلل والأسباب وأقسامها، والذي يهمنا منها بالأخص العلة الفاعلة. والآن نتساءل عن العلاقة بين العلة والمعلول أو بين السبب والنتيجة، ما حقيقتها ومن أين اكتسبت معقوليتها وما قيمتها وما قوتها؟

---

(١) الحيدري، **شرح بداية الحكمة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٥.

(٢) الرفاعي، **مبادئ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٢.

أما حقيقتها؛ أي: السببية؛ فهي حاجة الحادث إلىٰ مُحدِث وافتقار الممكن إلىٰ مُرجح واحتياج المُتغير إلىٰ مُغيِّر. وأما معقوليتها فالسببية مبدأ عقلي فطري أولي. يقول الإمام محمد باقر الصدر (توفي: ١٩٨٠م): "إن مبدأ العلية ليس نظرية علمية تجريبية، وإنما هو قانون فلسفي عقلي فوق التجربة، لأن جميع النظريات العلمية تتوقف عليه."(١)

ويبين الإمام محمد حسين الطباطبائي (توفي: ١٩٨١م) أن السببية من القضايا البديهية، فيقول: "والعلية والمعلولية من الأمور التي يملك كل واحد منا عنها تصوراً في ذهنه. مثلاً عندما يتناول الإنسان عصاً في يده ويحرك تلك العصا بيده، فإن اليد والعصا تتحركان في زمان واحد. فهاتان الحركتان مع أنهما حادثتان في زمان واحد، فمن حيث الزمان لا تقدم لإحداهما علىٰ الأُخرىٰ إلا أن الإنسان يعتبر إحداهما وليدة ونتيجة الأُخرىٰ، ويقول: "لما كانت اليد تتحرك فالعصا تتحرك؛" أي إنه يعلل حركة العصا بحركة اليد، ولو فرضنا أن أحداً قال: "لما كانت العصا تتحرك فاليد تتحرك" لخطّأه كل الناس."(٢)

إذن، فالطباطبائي يبين لنا أن إدراك السببية يرجع إلىٰ العقل، فالعصا واليد كلاهما تتحركان، ولكن حركة اليد هي سبب حركة العصا والعكس غير صحيح.

وهذه النظرة الفلسفية التي ترىٰ أن مبدأ السببية مبدأ عقلي أولي أمر تتفق عليه جميع المدارس الإسلامية سواء الفلسفية منها أو الكلامية. ولكن تطبيق هذا المبدأ علىٰ السببية الممتدة طولاً وعرضاً هو ما تتميز به النظرة الفلسفية عن نظرة المتكلمين الأشاعرة الذين تبنوا السببية المباشرة.

يقول الإمام محمد باقر الصدر: "إن العلية لا تقتصر علىٰ الظواهر الطبيعية التي تبدو في التجربة بل هي قانون عام للوجود في مجاله الأوسع الذي يضم الظواهر الطبيعية ونفس المادة وما وراء المادة من ألوان الوجود."(٣) فأصحاب نظرية الحتمية

(١) الصدر، **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص٢٦٦.

(٢) الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٢.

(٣) الصدر، **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص٢٦٨.

يرون أن الله سبحانه وتعالىٰ قد خلق الكون وخلق ما فيه من كائنات حية وغير حية وجعل لكل شيء خصائص تميزه عن غيره وتحقق هويته وتؤثر بعضها في بعض، فإذا انتفت هذه الخصائص انتفت حقيقة هذه الأشياء.

وهكذا تتضح لنا معالم النظرية الفلسفية السببية، ويمكن إجمالها بما يأتي:

- السببية حقيقتها حاجة الحادث إلىٰ مُحدِث وافتقار الممكن إلىٰ مُرجح واحتياج المُتغير إلىٰ مُغيِّر.
- إن مبدأ السببية مبدأ عقلي أولي، فكل إنسان يجد في صميم ذاته ما يبعثه إلىٰ محاولة تعليل ما يجد من أشياء وتسويغ وجودها باستكشاف أسبابها.
- إن السببية قانون عام للوجود في مجاله الأوسع الذي يضم الظواهر الطبيعية والمادة نفسها، وما وراء المادة من ألوان الوجود.
- إن العلوم التجريبية تستند إلىٰ تطبيق السببية علىٰ الظواهر الطبيعية لكشف القوانين التي تحكمها، وذلك ما نجده في قوانين الفيزياء العامة وقوانين نيوتن.
- توجد تقسيمات عدّة للأسباب، فتقسم: إلىٰ تامة وناقصة، وإلىٰ قريبة وبعيدة، وإلىٰ مُفيضة ومُعدّة.
- العلاقة السببية علاقة ضرورية، فإذا وجد السبب التام لا بد من حصول النتيجة.

## ٢- أبرز العلماء الذين تبنوا الارتباط الضروري:

لا شك أن هذه النظرية هي في الأساس نظرية الفلاسفة الإسلاميين أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، وقد ورثتها المدرسة الشيعية الإمامية، وأن علماء الإمامية تبنوا هذه النظرية وساهموا في بلورتها وتدعيمها.

ويمكن القول: إن هنالك شخصيات بارزة ظهرت في المدرسة الشيعية عُرفوا بتبحرهم بالفلسفة بطبيعة ميلهم إلىٰ الفلسفة ونزوعهم العقلي. فلا غرو أن نقول: إن أتباع هذه المدرسة جميعهم يتبنون هذه النظرية.

ومن أبرز العلماء الشيعة المحدَثين الذين تعمقوا في الفلسفة وكان لهم دور كبير في تجديدها الفيلسوف والمفسر الكبير[١] محمد حسين الطباطبائي (توفي: ١٩٨١م)، وقد شرح نظرية العلية في كتبه الفلسفية المتعددة، منها: بداية الحكمة، ونهاية الحكمة، وأسس الفلسفة والمذهب الواقعي. ومن أبرز الفلاسفة أيضاً الفيلسوف محمد باقر الصدر الذي تصدىٰ في كتابه "فلسفتنا" للمدّ الفكري الشيوعي وللفلسفة المادية والجدلية (الديالكتيكية)، وشيّد مباني نظرية المعرفة علىٰ أسس الفلسفة الإسلامية. ومما بحثه في كتابه مبدأ العلية الذي اعتبره أساس المعرفة الموضوعية. يقول الصدر:

"معرفتنا بأن الحرارة سبب لتمدّد الفلزات تستند إلىٰ إدراك حسي تجريبي للحرارة والتمدد، وإدراك عقلي ضروري لمبدأ العلية؛ وكل من الإدراكين يعكس واقعاً موضوعياً، وقد نتجت معرفتنا بتمديد الحرارة للفلزات عن معرفتنا بالواقعين الموضوعيين لذينك الإدراكين؛"[٢] أي إن تطبيق مبدأ السببية العقلي علىٰ المشاهدات الحسية للظواهر المتعاقبة يجعلنا نربط بينها ونستكشف الأسباب الكامنة فيها.

وإذا خرجنا من المدرسة الفلسفية الشيعية إلىٰ الفلسفة العلمية، فلن نعدم من يقول بأن السببية ارتباط ضروري حتمي. ومثال ذلك ما ذهب إليه الدكتور صلاح الجابري في كتابه (فلسفة العلم)؛ إذ يقول: "من الخطأ القول: إن القوانين الإحصائية تشير إلىٰ واقعٍ غير حتمي أو غير محدّد، فالواقع في نفسه يخضع لنظام حتمي حتىٰ إذا كانت تعبيراتنا عنه غير دقيقة أو إحصائية. فإذا صدق وصفنا الإحصائي للواقع في زمان ومكان محدّدين، فوصفنا ينطوي علىٰ تعيين لواقع حتمي. ولذلك فإن القوانين

(١) له تفسير في عشرين مجلداً أسماه "الميزان في تفسير القرآن".

(٢) الصدر، **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص١٣٣.

الإحصائية هي تركيب تقريبي ينطوي على نسبة من جهلنا بالواقع وهو جهل بسيط مدرك للإنسان."[1]

فالجابري يرى أن الواقع الكوني واقع موضوعي لا يقبل الضبابية، أما القوانين العلمية الإحصائية فهي لا تمثل الواقع بشكله الدقيق، وإنما تنطوي على نسبة من الجهل بذلك الواقع. ويوجه الدكتور صلاح الجابري نقداً شديداً لمن يعتقد بأن نظرية الكموم Quantum بما فيها من حسابات احتمالية تعبّر عن الواقع كما هو ببنيته الفعلية. ويقول في ذلك: "ولا أدري لماذا يفسّر كارناب[2] القوانين الإحصائية في العلوم الاجتماعية والطبية بأنها ناشئة عن الجهل، في حين يعدّ القوانين الإحصائية في نظرية الكم حقيقية وموضوعية."[3]

ويستند صلاح الجابري في دعمه للسببية ورفضه التشكيك بها إلى أن السببية مبدأ عقلي، والمبادئ العقلية وسيلة لتعقل الواقع وتفسيره، ولا يجوز أن نجعل من الطرق الإجرائية وسيلة للفهم والتعقل. ويقول:

"ظنّ عددٌ كبيرٌ من العلماء أن التطورات الجديدة في علم الفيزياء سواء في النسبية الخاصة والعامة لأينشتاين، أو النظرية الكمية الكوانتم، أطاحت بالمبادئ الفلسفية ذات الطابع العقلي المحض، مثل السببية، والاتجاه الطبيعي لحركتها، وبمبدأ عدم التناقض أحياناً، بل شملت إنكار الواقع الخارجي أحياناً كثيرة، كما أشار إلى ذلك أينشتاين، وانتقده بشدة."[4]

---

(١) الجابري، صلاح. **فلسفة العلم؛ قراءات في فلسفة الفيزياء والسببية والتزامن والعقل والدماغ**، دمشق: دار الأوائل، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٧.

(٢) كارناب: رودولف كارناب (Rudolf Carnap) فيلسوف ومنطقي ألماني الأصل، وأحد أبرز زعماء الفلسفة التجريبية المنطقية أو الوضعية المنطقية. ومن كتبه: "الأسس الفلسفية للفيزياء". ولد سنة ١٨٩١م وتوفي في كاليفورنيا سنة ١٩٧٠م. انظر:

- ري، وأرمسون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص٣٢٥.

(٣) الجابري، **فلسفة العلم**، مرجع سابق، ص١٧.

(٤) المرجع السابق، ص١٣.

### ٣- أهم الحجج والأدلة التي تدعم نظرية الارتباط الضروري:

ذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن مبدأ السببية مبدأ عقلي ضروري أولي فوق التجربة. يقول الإمام محمد باقر الصدر:

"إن من أوليات ما يدركه البشر في حياتهم الاعتيادية، مبدأ العلية القائل: إن لكل شيء سبباً، وهو من المبادئ العقلية الضرورية؛ لأن الإنسان يجد في صميم طبيعته الباعث الذي يبعثه إلى محاولة تعليل ما يجد من أشياء، وتبرير وجودها، باستكشاف أسبابها. وهذا الباعث موجود بصورة فطرية في الطبيعة الإنسانية."[1]

وهذا مبني على أن للعقل مبادئ سابقة على التجربة، وهذا المبدأ أحدها؛ كما يذهب إلى ذلك كثير من الفلاسفة العقليين وكذلك المتكلمون. وقد ذكرنا فيما سبق أن ذلك أمر تتفق عليه كل المدارس الإسلامية سواء الفلسفية منها أو الكلامية؛ ولكن يختلفون في تطبيق هذا المبدأ على الظواهر الطبيعية. إذن لا خلاف في أصل مبدأ السببية ولا إشكال فيه. بل يذهب الصدر إلى أبعد من ذلك باعتباره الاستدلال المنطقي لوناً من ألوان العلاقة السببية فيقول:

"إن مبدأ العلية لا يمكن الاستدلال على ردّه، بأي لون من ألوان الاستدلال، لأن كلّ محاولة من هذا القبيل، تنطوي ضمناً على الاعتراف به، فهو إذن ثابت بصورة متقدمة على جميع الاستدلالات التي يقوم بها الإنسان."[2]

ومن جهة أخرى يتفق أنصار هذه النظرية -أعني بالأخص علماء الشيعة الإمامية- يتفقون مع علماء السنة الأشاعرة على أن العلاقة السببية علاقة غير خاضعة للمشاهدة الحسية المباشرة، ومن ثمّ لا يمكن التدليل عليها تجريبياً. وفي ذلك يقول الصدر: "إن مبدأ العلية ليس نظرية علمية تجريبية، وإنما هو قانون فلسفي عقلي فوق

---

(١) الصدر، **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص٢٦١.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦٧.

التجربة، لأن جميع النظريات العلمية تتوقف عليه."[1] ويقول الطباطبائي: "أما أنه توجد هنا أيضاً علّية وتأثير فذلك ما لا يدرك بأيّ حس من الحواس، أجل لما كان لدينا من طريق آخر تصور عن العلة والمعلول، ومن ناحية نحن مذعنون بأن كل ما لم يكن ثم كان، فإنه يتطلب علة ومؤثراً..."[2]

إذن تتفق المدرستان الأشعرية والإمامية على أن الحس لا يمكن الاستدلال به على إثبات مبدأ العلية، وسنجد أن أنصار النظرية الثالثة لهم وجهة نظر مختلفة سنتناولها هناك.

وهنا تساؤل يطرح نفسه، إذا كان الحس لا يمكن الاستدلال به على السببية فمن أين يمكن الاستدلال على السببية الطبيعية؟

وسنجيب عن هذا التساؤل عند حديثنا عن الإشكالات التي تواجه هذه النظرية.

أما فيما يخص الأدلة النقلية؛ فيذهب أصحاب النظرية إلى أن كثيراً من آيات القرآن الكريم يمكن الاستدلال بها على السببية الطبيعية، ولا سيما أن كثيراً من الآيات تتحدث عن الآيات الكونية وتربط بعضها ببعض بباء السببية.

ومن تلك الآيات نذكر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَىۡ رَحۡمَتِهِۦۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ كَذَٰلِكَ نُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٥٧﴾ [الأعراف: ٥٧]، فقوله تعالى: ﴿فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ﴾، أي إنّ إنزال الماء من السماء تم بواسطة السحاب الثقال التي سيقت بواسطة الرياح. وهذه السلسلة السببية لم تقف هنا بل كانت تلك المياه النازلة سبباً لإخراج الثمار قال تعالى: ﴿فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾.

ولعل الآيات التي ذكرت الجبال سبباً وسيطاً لتثبيت الأرض فيها دلالة إعجازية. قال تعالى: ﴿وَأَلۡقَىٰ فِى ٱلۡأَرۡضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمۡ﴾ [النحل: ١٥]، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا فِى ٱلۡأَرۡضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِهِمۡ﴾ [الأنبياء: ٣١]، وقال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦٦.

(٢) الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٤.

تَرَوْنَهَا وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [لقمان: ١٠]، وقال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ: ٦-٧].

يقول المهندس ضياء العاملي في كتابه "التفسير العلمي للآيات القرآنية": "قد يبدو الأمرُ معكوساً للعامة من الناس؛ إذ لو كان سطح الكرة الأرضية أملساً ليس فيه تضاريس، فلا نتوقع أن تميد؛ فلم يُقحم المفسرون أنفسهم في ذلك."[(١)] لكن القرآن يذكر هذه القضية في أكثر من موضع ولا شك أن ذلك مقصود منه تنبيه الناس إلىٰ هذه المسألة. علم طبقات الأرض الحديث يكشف لنا أهمية هذه القضية إذ يقرر "أن مكونات الأرض غير متجانسة في توزيعها ولا في كثافة محتوياتها، وهذا يحتاج إلىٰ معادِلات في إحداث التوازن. وبظهور الجبال علىٰ سطح الأرض تتحقق تلك الموازنات."[(٢)]

إذن إشارات القرآن المتعددة إلىٰ كون الجبال الرواسي لها وظيفة الأوتاد في تثبيت القشرة الأرضية حقيقة علمية نبهنا إليها القرآن الكريم. وذلك يقتضي أن تكون الجبال حلقة من حلقات السببية الطبيعية التي أقام الله عليها نظام الكون ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤].

نكتفي بهذا القدر من الإشارة إلىٰ الأدلة القرآنية علىٰ السببية وبالأخص السببية الطبيعية، ولننتقل إلىٰ مناقشة ما تواجهه النظرية من إشكالات.

## ٤- أهم الإشكالات التي تواجه نظرية الارتباط الضروري:

ذكرنا سابقاً أن كل نظرية تواجه إشكالات في تطبيقها، ومن أهم الإشكالات التي وُجّهت إلىٰ النظرية ما يأتي:

**الإشكال الأول:** إذا كانت السببية علاقة حتمية بين الظواهر الطبيعية فكيف نفسّر المعجزات التي ظهرت علىٰ أيدي الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ والكرامات التي تظهر علىٰ

(١) العاملي، ضياء جواد. **التفسير العلمي للآيات القرآنية**، بغداد: دار الكتاب العربي، ط٢، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص٥٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص٥٢٣.

أيدي الأولياء؟

**الإشكال الثاني**: إن فيزياء المستوىٰ الكمومي (الجسيمات دون الذرة) يحكمها مبدأ عدم الدقة لهيزنبرغ والقوانين الإحصائية غير الحتمية؛ إذ هناك استحالة متأصلة في اكتشاف قيم للخصائص المقترنة معاً، وبذلك يفشل مبدأ السببية في المستوىٰ دون الذري.

**الإشكال الثالث**: إذا كانت السببية بين الظواهر علاقة غير مشاهدة حسياً فكيف يمكن إثبات السببية الطبيعية بين تلك الظواهر؟

أما الإشكال الأول فهو أحد المسائل التطبيقية التي سيُعنىٰ بدراستها الفصل الثالث، ولذلك نؤجل الكلام فيه إلىٰ هناك.

أما الإشكال الثاني الذي يشير إليه كثير من العلماء علىٰ أنه حالة يتجلىٰ فيها فشل العلاقة السببية الطبيعية، فيقول محمد باقر الصدر: "وُجد في الفيزياء الذرية الاتجاه القائل إن الضبط الحتمي الذي تؤكد عليه العلية وقوانينها لا يصح في مستوىٰ الميكروفيزياء."[١] ويقول الدكتور عبد المقصود حامد عبد المقصود: "إن نظرية الكوانتم في مجال الميكانيكا أثبتت أن الحوادث الذرية المنفردة لم يعد لها تفسير حتمي أو سببي محدّد أو معين، وإنما تقوم علىٰ قوانين احتمالية بحتة."[٢]

والسؤال الأول الذي يُطرح في هذا السياق، كيف فشلت السببية في ربط الظواهر بعضها ببعض؟ ويعين الصدر لنا موضع الإشكال فيقول:

"أعلن (هيزنبرغ) العالم الفيزيائي أن من المستحيل علينا أن نقيس، بصورة دقيقة، كمية الحركة التي يقوم بها جسيم بسيط، وأن تحدد في الوقت عينه موضعه في الموجة المرتبطة به، بحسب الميكانيكا الموجية... فالوقائع الفيزيائية في المجال الذري لا يستطاع قياسها بدون أن يُدخل فيها اضطراباً غير قابل للقياس. ومهما تعمقنا في

(١) الصدر، **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص٢٦٨.

(٢) عبد المقصود، عبد المقصود حامد. **الفلسفة العامة**، القاهرة: مطبعة رشوان، ٢٠٠٠م، ص١٣٢.

تدقيق المقاييس العلمية ابتعدنا أكثر عن الواقع الموضوعي لتلك الوقائع...

ومن هنا نشأت فكرة اللاحتمية التي تناقض بصفة مطلقة مبدأ العلية، والقواعد الأساسية التي سارت عليها الفيزياء قبل ذلك. وجرت محاولات لاستبدال العلية الحتمية بما يسمى "علاقات الارتياب" أو "قوانين الاحتمال" التي نادى بها (هيزنبرغ)، مصراً على أن العلوم الطبيعية كالعلوم الإنسانية لا تستطيع أن تتنبأ تنبؤاً يقينياً حينما تنظر إلى العنصر البسيط، بل إن كل ما تستطيعه هو أن تصوغ احتمالاً من الاحتمالات."(١)

وقبل أن نذكر محاولة الصدر في حل الإشكال لا بد أن نوضح أمراً مهماً هنا، وهو أن العلوم الإنسانية والاجتماعية تستعمل الطرق الإحصائية وحساب الاحتمالات، وهذه الطرق تكشف لنا أن الإنسان شعوراً وفكراً وسلوكاً لا يمكن إخضاعه للحسابات الرياضية الميكانيكية؛ لأنه يمتلك إرادة ذاتية تتحكم برد فعله، إضافة إلى تأثره بعوامل معقدة لا حصر لها.

وعليه، فإن العلوم الاجتماعية غاية ما تستعمله من قوانين هي قوانين إحصائية احتمالية، بينما العلوم البحتة تتميز باستعمالها لغة الرياضيات الجبرية والتحليلية في قوانينها وحساباتها، ولا تمت إلى الاحتمالية بصلة. من هنا فإن قوانين العلوم الفيزيائية تعبر عن الحتمية وتشير إلى السببية بين الظواهر، بينما لا تعبر قوانين العلوم الاجتماعية عن الحتمية، ولا تستطيع أن تكشف عن الأسباب التامة. وقوانين النظرية الكمومية هي من قبيل قوانين العلوم الاجتماعية، فهي لا تتصف بالحتمية بل تتصف بالاحتمالية، ولذا فهي لا تكشف عن الأسباب التامة.

ويجيب الإمام الصدر عن الإشكال بطريقة مفصّلة، فيقول:

"كل ما جمعه العلماء من ملاحظات على ضوء تجاربهم الميكروفيزيائية لا يعني أن الدليل العلمي قد برهن على خطأ مبدأ العلية وقوانينها في هذا المجال الدقيق من

---

(١) الصدر، **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص٢٦٩.

مجالات الطبيعة المتنوعة.

ومن الواضح أن عدم توفر الامكانيات العلمية والتجريبية لا يمس مبدأ العلية في كثير أو قليل، ما دام مبدأ ضرورياً فوق التجربة. ويوجد عندئذ لفشل التجارب العلمية في محاولة الظفر بأسرار النظام الحتمي للذرة تفسيران:

الأول: نقصان الوسائل العلمية، وعدم توفر الأدوات التجريبية، التي تتيح للعالم الاطلاع على جميع الشروط والظروف المادية... لا لأن الموضوع الذي عمل عليه متحرر من كل نظام حتمي، بل لأن الوسائل التجريبية الميسورة لم تكن كاملة إلى حد تكشف له عن الشروط المادية الدقيقة التي اختلفت النتائج بسبب اختلافها...

الثاني: تأثر الموضوع نظراً إلى دقته وضآلته، بالمقاييس والأدوات العلمية تأثراً دقيقاً لا يقبل القياس والدرس العلمي... فقد تكون دقة الأداة وقوتها بنفسها سبباً في فشلها؛ إذ تحدث تغييراً في الموضوع الملاحظ، فلا يمكن أن يدرس بصورة موضوعية مستقلة...

وكل هذا إنما يقرر عدم إمكان الاطلاع على النظام الحتمي، الذي يتحكم في الجسيمات وحركتها مثلاً، وعدم إمكان التنبؤ بمسلك هذه الجسميات تنبؤاً مضبوطاً، ولا يبرهن ذلك على حريتها، ولا يبرر إدخال اللاحتمية إلى مجال المادة، وإسقاط قوانين العلية من حساب الكون."(1)

وبعبارة أخرى فإن سلوك الجسيمات الذرية يتصف بالازدواجية بين الجسيمية والموجية، وأي محاولة لقياس أحد المتغيرين تغيّر من قيمة المتغير الآخر، فيستحيل والحال هذا ضبط سلوك الجسيمات الذرية بحساب دقيق، بل يتم حساب احتمالية السلوك الجسيمي على حساب خسارة الدقة في حساب السلوك الموجي والعكس صحيح.

إذن يرد الصدر الإشكال إلى عدم القدرة على الاطلاع على النظام الحتمي الذي يحكم حركة الجسيمات الدقيقة وسلوكها الموجي، وعدم القدرة على كشف السبب لا

(1) المرجع السابق، ص٢٧٠-٢٧١.

يعني عدم السبب.

أما الإشكال الثالث، وهو أن السببية بين الظواهر علاقة غير مشاهدة حسياً فكيف يمكن إثبات السببية الطبيعية إذن؟ فهو إشكال مهم، ولا بد من الإشارة إلى أنه قد ورد بصيغ وعبارات مختلفة. فعلى سبيل المثال يقول الدكتور محمد المبارك (توفي: ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م): "ليس في تلازم حادثتين تلازماً مشاهداً باستمرار ما يحملنا على اعتقاد أحدهما سبباً موجداً وعلة خالقة للحادثة الأخرى التابعة للأولى."(١)

وبعبارة أكثر شمولاً يقول الإمام البوطي:

"إننا في الوقت الذي نملك الدليل القاطع على أن شيئاً ما لا يمكن أن يتمخض من ظلمات العدم إلى الوجود أو أن ينطلق متطوراً من حال إلى أخرى إلا بموجب مسبِّب دفعه إلى الوجود أو إلى الحركة المتطورة - لا نملك أي دليل علمي يقضي بأن هذا التعاقب الذي ما زلنا نراه مستمراً بين الظواهر والأشياء تعاقب حتمي، وأن الأول سبب فعال والثاني نتيجة ومسبب حتمي واضطراري لا مناص منه أمام وجود سببه دائماً."(٢)

والدليل العلمي إذا كان المقصود منه الدليل الحسي التجريبي، فأصحاب نظرية الحتمية يتفقون معه؛ لكن الدليل العلمي الذي بُنيت عليه العلوم الحديثة التي ربطت بين الحوادث والظواهر الطبيعية لا شك أوسع من ذلك إذا لم نكن من أنصار المذهب الحسي البحت. ولا يهمنا هنا مرمى الإمام البوطي من استعمال مصطلح "دليل علمي"، فالذي يهمنا هنا هل ربط الحوادث الطبيعية برابطة السببية الطبيعية يستند إلى دليل مقبول ضمن نسق فلسفي شامل؟

وبصيغة أخرى يقول الشيخ مصطفى صبري:

"لا تثبت العلية بالدوران، ففي حادثة الإحراق والاحتراق نرى الاحتراق والجسم المحترق، ونرى معهما النار ولا نرى كون المُحرِق هو النار؛ أي لا نعين النار

---

(١) المبارك، محمد. **الإسلام والفكر العلمي**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٧٨م، ص٥٧.

(٢) البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)**، مرجع سابق، ص١٥٩.

على أنها هي فاعل الإحراق وعلته كما نعين القابل -أي المُحترق- على أنه الجسم الفلاني، وإن كنا نرى الإحراق والاحتراق فيما رأيناه دائماً يقترنان ويدوران معها؛ وذلك لأن العلية لا ترى ولا تثبت بالدوران."[1]

فكثيراً ما يستدل بعضهم على العلية والسببية بالدوران؛ وهو وجود النتيجة أو الظاهرة عند وجود ما يُعتقد أنه السبب، وانتفاء الظاهرة عند انتفاء ما يعتقد أنه السبب. ولا شك أن ذلك غير كافٍ على التدليل على كون ما يُعتقد سبباً هو حقاً السبب المُحدِث لتلك النتيجة.

وأما التكيف العقلي الذي يسمى بالضرورة السيكولوجية فهو مما يرفضه أصحاب النظرية، يقول الإمام الصدر:

"إن تفسير العلية بضرورة سيكولوجية يعني أن العلة إنما اعتبرت علة لا لأنها في الواقع الموضوعي سابقة على المعلول ومولدة له، بل لأن إدراكها يتعقبه دائماً إدراك المعلول بتداعي المعاني، فتكون لذلك علة له. وهذا التفسير لا يمكنه أن يشرح لنا كيف صارت حركة اليد علة لحركة القلم مع أن حركة القلم لا تجيء عقب حركة اليد في الإدراك، وإنما تدرك الحركتان معاً فلو لم يكن لحركة اليد سبق واقعي وسببية موضوعية لحركة القلم لما أمكن اعتبارها علة."[2]

والمقصود من "حركة اليد علة لحركة القلم" في أثناء الكتابة، والسبق الواقعي لا يقصد به السبق الزمني، وإنما هو سبق بترتب النتيجة على السبب؛ إذ كل من اليد والقلم يتحركان معاً عند الكتابة، ومع ذلك لا أحد يقول: إن حركة القلم يمكن أن تكون هي السبب، وحركة اليد هي النتيجة.

وهنا يجدر بنا أن نتطرق إلى الاستجابة الشرطية التي يرى الإمام البوطي أنها تكشف لنا حقيقة الوهم الذي نقع فيه عندما نربط بين الظواهر برابطة السببية الطبيعية.

---

(١) صبري، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٤.

(٢) الصدر، **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص٧٢.

يقول الإمام البوطي:

"لا جرم أن طول إلف العين والفكر لهذا الاقتران يخضع كل من النفس والوهم لقاعدة رد الفعل الشرطي...

وإني لأسألك: ما هو الفرق الذي يمكنك أن تراه بين شعور الكلاب -التي أجرىٰ عليها بافلوف تجاربه- بحتمية العلاقة بين قرع الجرس وحضور الطعام بسبب ما ألفته من الاقتران المستمر بينهما، وشعور الإنسان بحتمية العلاقات التي يراها بين ما يتصوره أسباباً ومسببات حتمية بسبب طول ما ألفه هو الآخر من اقتران تلك الظواهر ببعضها؟."[1]

وقبل الإجابة عن تساؤل الإمام البوطي، سوف نجيب عن سؤال آخر طرحه الإمام البوطي: "أرأيت إلىٰ رجل لاحظت أنه يفتح متجره كل يوم من الصباح إلىٰ المساء وراقبت هذه العادة لديه فوقفت علىٰ ظاهرة الاستمرار منه عليها. ومضىٰ عمرٌ طويل وأنت تشاهد استمرار هذه العادة دون أي تخلف أو شذوذ، أفتجيز لذهنك أن يزيد من عنده شيئاً علىٰ العلم بهذه العادات الثابتة المطردة، فيقرر بناء علىٰ مجرد هذه العادة المستمرة أن ذلك الدأب منه قانون ضروري لا يمكن أن يتخلف؟!."[2]

لا شك أنه لا أحد سيتصور هذه العادة أمراً ضرورياً لا يمكن أن يتخلف، وهذا أمرٌ يؤكده البوطي نفسه فيقول: "إنني علىٰ يقين بأنك لا تجيز لذهنك أن يتبرع من عنده بهذا القرار الفضولي."[3]

وهذا يقودنا إلىٰ أن نقول بأن العقل يُفرق بين قضيتين يتحقق فيهما الدوران نفياً وإثباتاً، بأن الأولىٰ مثلاً علاقة اقتران غير حتمية والثانية علاقة سببية حتمية، ولا يكتفي بشرط الدوران. وبتعبير الإمام البوطي: "إن استمرار العادة مهما طال لا

(١) البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)**،مرجع سابق، ص١٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٦٤.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

يتحول بذاته دون أي إضافة أخرىٰ إليه إلىٰ قانون حتمي."[1]

وهنا بيت القصيد، فإنه ولا شك هنالك ضميمة جعلت الإنسان ينظر إلىٰ بعض العلاقات علىٰ أنها عادية، وإلىٰ أخرىٰ علىٰ أنها سببية. وذلك ما لا ينكره أصحاب الحتمية، بل يصرّحون بوجود ضميمة، وتلك الضميمة يسميها الفلاسفة السِنخية[2] وهي التناسب بين العلة والمعلول، فلا سِنخية بين الطعام وقرع الجرس، ولا سنخية بين طلوع الصباح وأن يفتح ذلك الرجل متجره، فلا سببية؛ ولكن هنالك سنخية بين الحرارة والغليان مثلاً، تتكشف شيئاً فشيئاً، فتكشف العلاقة العلية بينهما. يقول الإمام الصدر موضحاً ذلك:

"إن التفسير الوحيد للخطوة الثانية من المعرفة -الحكم والاستنتاج- هو ما ارتكز عليه المذهب العقلي من القول بأن عدة من قوانين العالم العامة يعرفها الإنسان معرفة مستقلة عن التجربة، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلية، ومبدأ التناسب بين العلة والمعلول، وما إلىٰ ذلك من مبادئ عامة؛ وحين تقدم له التجربة العلمية ظواهر الطبيعة وتعكسها في إحساسه يطبق عليها المبادئ العامة ويحدد مفهومه العلمي عن واقع الشيء وجوهره علىٰ ضوء تلك المبادئ. بمعنىٰ أنه يستكشف ما وراء الظواهر التجريبية ويتخطىٰ إلىٰ حقائق أعمق بالمقدار الذي يتطلبه تطبيق المبادئ العامة ويكشف عنه، وتضاف هذه الحقائق الأعمق إلىٰ معلوماته السابقة ويكون بذلك أكثر ثروة حينما يحاول أن يحل لغزاً جديداً للطبيعة في مجال تجريبي آخر."[3]

وفي الحقيقة فإن الإشكال الثالث يمثل موضوع نظرية المعرفة لدىٰ أصحاب الاتجاه الفلسفي العقلي. ولا شك فإن هذا البحث غير مخصص لدراسة نظرية المعرفة،

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) السِّنْخ: الأصل، وسنخ سنوخاً: رسخ، والسنخية لدىٰ الفلاسفة يُقصد بها التشابه النوعي والطبيعة المتماثلة، كالحرارة والنار.

(٣) الصدر، **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص٨٢.

فنكتفي بهذه الإلمامة في تبيان طريقة فهم أنصار الحتمية لهذه القضية المهمة وطريقة معالجتهم لها وربطهم بين العالم الخارجي الموضوعي، وبين العالم الداخلي الذهني من خلال استنادهم إلىٰ مبدأ السببية، وسيأتي مزيد من البحث لاحقاً.

## ثالثاً: نظرية القوة المودعة

### ١- تقرير عام لنظرية القوة المودَعة:

يُقصد بالقوة المودعة أن الله سبحانه وتعالىٰ قد أودع خصائص وقوىٰ في الأشياء، جعل لها نوعاً من التسبب والمدخلية في إيجاد النتائج المترتبة علىٰ الأسباب. وقد ذهب إلىٰ هذا الرأي كثير من العلماء -ولا سيما المعاصرين- مع التأكيد علىٰ أن القدرة الإلهية حاكمة، وأن السبب التام المطلق هو الله تعالىٰ، وما عداه فأسباب مقيَّدة. من هنا يمكن تقسيم السبب إلىٰ قسمين:

السبب المطلق: وهو ما يتعلق بالخلق والاختراع، فهو لله وحده جل جلاله، قال تعالىٰ: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [البقرة: ١١٧].

السبب المقيد: وهو ما يتعلق بالظواهر الطبيعية والأشياء الحادثة، فإن لها خصائص مودعة وفاعلية مؤثرة، ولكن مقيدة.

يقول الإمام المجدّد محمد متولي الشعراوي[١] في بيان السببية، وأن الله تعالىٰ سخّر السببية بأمره لتفعل فعلها في الطبيعة:

"إنه سبحانه يباشر الأمر في السَّببيات بواسطة ما خلق. فالنار علىٰ سبيل المثال تتسبَّب في إنضاج الطعام؛ لأنه سبحانه هو الذي شاء ذلك، وجعلها سبباً في إنضاج

(١) الشعراوي: الشيخ محمد متولي الشعراوي، عالم دين ووزير أوقاف مصري سابق. عمل علىٰ تفسير القرآن الكريم بطرق سهلة وعامية مما جعله يستطيع الوصول لشريحة أكبر من المسلمين، لقبه بعضهم بإمام الدعاة، ولد في دقادوس الدقهلية عام (١٣٢٩هـ/ ١٩١١م)، وتوفي عام ١٩٩٨م. انظر:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_متولي_الشعراوي

الطعام. ومزاولة الحق سبحانه لأشياء كثيرة في المُسبِّبات معناه أن المخلوقات تُؤدِّي المهامَّ التي أرادها سبحانه لها في الوجود."(١)

فالشعراوي يضع توصيفاً للسببية، يجعلها واسطة من خلالها يُجري الله تعالىٰ أوامره، فالأسباب تؤدي المهام التي أرادها الله لها. وفي موضع آخر يبين الشعراوي أن تلك الأسباب لا تعمل بشكل حتمي ضروري، بل هي تحت سلطان الإرادة الإلهية؛ إذ يقول:

"الحق سبحانه وتعالىٰ لم يشأ أن يجعل الأسباب في الكون تعمل آلياً وميكانيكياً بحيث إذا وجدت الأسباب يوجد المسبَّب، لا. ففوق الأسباب مسبِّب إن شاء قال للأسباب: قفي فتقف.

إذن فكل المخالفات التي نراها تتم علىٰ خلاف ما تؤديه الأسباب إنما هي دليل طلاقة القدرة، فلو كانت الأشياء تسير هكذا ميكانيكياً، فسوف يقول الناس: إن الميكانيكا دقيقة لا تتخلف. لكن الحق يلفتنا إلىٰ أنه يزاول سلطانه في ملكه، فهو لم يزاول السلطان مرة واحدة، ثم خلق الميكانيكا في الكون والأسباب ثم تركها تتصرف، لا، هو يوضح لنا: أنا قيوم لا تأخذني سِنَةٌ ولا نوم، أقول للأسباب اعملي أو لا تعملي، وبذلك نلتفت إلىٰ أنه المسيطر."(٢)

فالسببية لدىٰ الشعراوي ليست آلية ميكانيكية صارمة، بل هي تحت سيطرة خالقها الذي أجراها. وما خوارق العادات إلا دلالة علىٰ إرادة الله، ومظهرٌ من مظاهر قدرته ولفتة من لفتاته لعباده.

إذن إثبات السببية الطبيعية كتأثير النار بالحرارة، والتسبب بنضج الطعام، لا يراه الإمام الشعراوي قادحاً في قدرة الله المطلقة، بل هي تسخير إلٰهي أصلاً.

وقد نجد في هذا السياق -عدم قدح السببية بطلاقة القدرة الإلهية- معنىٰ مقارباً يشير إليه الدكتور جمعان بن محمد الشهري بقوله: "لا مانع من إثبات عليّة العلل

---

(١) الشعراوي، محمد متولي. **تفسير الشعراوي**، القاهرة: مطابع أخبار اليوم، (د. ت.)، ج١٢، ص٧٧٠٠.

(٢) المرجع السابق، ج١ ص٣٠٠.

والأسباب مع عدم استقلال المؤثرات بتأثيرها؛ إذ هو سبحانه وتعالىٰ الذي يؤثر استقلالاً دون غيره من الموجودات."(١) فالسبب التام الذي يستقل بالتأثير هو الله. أما الظواهر الطبيعية فإن لها تأثيراً بعضها في بعض وإن بينها علاقة سببية لكنها مقيدة.

وهنا نلاحظ أنه لا إشكال لدىٰ الشهري في إثبات السببية الطبيعية والخواص المؤثرة، ويوضح ذلك في موضع آخر فيقول: "الأصل إثبات ما للأشياء من خصائص وتأثير، وأن ذلك هو مقتضىٰ السنة الجارية، إلا أن تلك السنة محكومة بإرادة الله سبحانه وتعالىٰ."(٢)

والسؤال الذي يمكن طرحه هنا، إذا أثبت الشهري الخصائص المؤثرة للأشياء مقيدة، فما قوة العلاقة السببية؟ وهل هي حتمية أم لا؟

ويجيب الشهري بالقول: "فإذا أراد سبحانه سلب تلك الأشياء خواصها لم يكن لها التأثير الذي كان لها من قبل ذلك."(٣) ويقول في موضع آخر: "أما القول بالتعارض بين ضرورية السببية والقدرة الإلهية فهو موطن الخلل الذي يؤاخذ عليه الأشاعرة. ولا يعني كما فهم الأشاعرة أن التلازم بين الأسباب والمسببات لا ينخرم، بل هو سبحانه وتعالىٰ يقدر علىٰ خرق تلك الضرورة في سننه الكونية."(٤)

وكلام الشهري هذا بلا شك لا يمكن توجيهه إلىٰ الشعراوي ومن شاكله من الأشاعرة الذين فسّروا السببية بالمعنىٰ الذي تضمنه كلام الشعراوي المذكور آنفاً، بل هو موجهٌ إلىٰ النظرة المحافظة في المفهوم السببي، الذي يتبناه أمثال الشيخ مصطفىٰ صبري والبوطي وغيرهما. ويجدر التنبيه إلىٰ أن هذا النص فيه خلل في الاصطلاح، فالضرورة في الاصطلاح الفلسفي والكلامي تعني ما لا ينخرم، وإلا لا معنىٰ

---

(١) الشهري، "مبدأ السببية عند الأشاعرة؛ دراسة نقدية"، مرجع سابق، ص٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢١١.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٤) المصدر السابق، الموضع نفسه.

للضرورة. ولكننا يمكن أن نفهم من كلامه أنه لا يقول بالضرورة.

ولعل كلام الأستاذ عبد الكريم الخطيب (توفي: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م) في سلسلة بحوثه "من قضايا القرآن" أكثر دقة في التعبير عن هذا المعنى، عندما يقول: "إن في كل شيء أسباباً مودعةً فيه، وإن الأسباب تُنتج مسبباتها، عند تحريكها بأسباب أخرى مناسبة لها. أما التلازم بين الأسباب والمسببات فليس يعنينا أن يكون هذا التلازم محكماً مصمتاً لا يتخلف."(١)

وهكذا تتضح لنا معالم نظرية مختلفة عن الاقتران العادي المجرد، يمكن إجمالها بالنقاط الآتية:

- السببية التامة مختصة بالبارئ، الذي هو خالقُ كلِّ شيء وموجده.
- إن الله أودع في الأشياء خصائص، وجعل لها نوعاً من التأثير، وإن ذلك هو سنة الله الجارية.
- العلاقة السببية الطبيعية ليست ضرورية، بل هي مقيدة بمشيئة الله، فإذا شاء سلب تلك الأشياء خواصها، فلم يكن لها التأثير الذي كان لها قبل ذلك.

## ٢- أبرز العلماء الذين تبنوا نظرية القوة المودعة:

في الحقيقة إن أصحاب هذه النظرية يحاولون أن يوفقوا بين ما نشاهده من تأثيرٍ للأشياء بعضها في بعض، وبين ما يؤمنون به من قدرة الله الشاملة. وهذا التوجّه قد تعدّد شكل تقريره، ولكننا نعدّ كل من أثبت الخصائص المؤثرة للظواهر والأشياء ولم يلتزم ضرورة تأثيرها، نعدّه في عداد أنصار هذه النظرية.

وقد تبنى هذه النظرية بعض الأشاعرة المجددين، وربما عدّها هي الفهم الصحيح للنظرية الأشعرية. كما تبنى هذه النظرية أتباع المدرسة السلفية، وحاول بعضهم أن

---

(١) الخطيب، عبد الكريم. **مشيئة الله ومشيئة العباد**، الرياض: دار اللواء للنشر والتوزيع، ط١، (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص١٢٤.

يعمّم وجهة نظره هذه باعتبارها النظرية العامة التي يتبعها من ينتمي إليهم. ومن ذلك قول السيد الشهري: "ولو أن مسألة السببية عند الأشاعرة عولجت من ناحية تركيبية بمعنى الجمع بين ركني العلية -كما فعل السلف بنظرتهم للموجودات- لحصلت النتيجة الصحيحة."(١) فهو يرى أنها نظريةٌ يتبناها أبناء مدرسة السلف، وهو بلا شك يعني المدرسة التيمية، لكننا نعلم أن أبناء هذه المدرسة ينزعون نزعة نصية، وبذلك قد لا يتفقون معه فيما وصل إليه من فهم لسلفه في هذه القضية.

ولنأخذ على سبيل المثال موقف الشيخ ابن عثيمين.(٢) فعند سؤاله عن "حكم ربط المطر بالضغط الجوي والمنخفض الجوي" أجاب بأن: "النسبة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: نسبة إيجاد، وهذه شركٌ أكبر.

القسم الثاني: نسبة سبب، وهذه شرك أصغر.

القسم الثالث: نسبة وقت، وهذه جائزة، والله أعلم."(٣)

والذي يقرأ هذا التقسيم يظن أن ابن عثيمين يذهب في المسألة مذهب الأشاعرة، لكن الأمر أعقد من ذلك، فهو يقول في ذات الفتوى: "تعليق المطر بالضغط الجوي والمنخفض الجوي -وهو وإن كان يكون سبباً حقيقياً- ولكن لا ينبغي فتح هذا الباب للناس، بل يقال: هذا من رحمة الله، هذا من فضله ونعمته." وإذن ربما يمكننا أن نعدّ ابن عثيمين من أنصار هذه النظرية في موضع ومن أعدائها في موضع آخر.

ولنضف إلى من سبق ما ذهب إليه عبد الكريم الخطيب في عدّه الفيلسوف الهندي محمد إقبال (توفي: ١٩٣٨م) من أنصار هذه النظرية عندما نقل عنه قوله: "فالنفس

(١) الشهري، "مبدأ السببية عند الأشاعرة؛ دراسة نقدية"، مرجع سابق، ص٥٤.

(٢) ابن عثيمين: محمد بن صالح العثيمين، مفتي السعودية السابق، ولد في مدينة عنيزة في السعودية عام ١٣٤٧هـ، وتوفي في جدة عام (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ترك مؤلفات كثيرة في الفقه والعقيدة السلفية. انظر:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_بن_صالح_العثيمين

(٣) ابن عثيمين، محمد صالح. **فتاوى العقيدة**، المنصورة: مكتبة الإيمان، (د. ت.)، ص٣٣٣.

[وهي] مطالبة بالعيش في بيئة مركبة، لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردّها إلى نظام يعطيها (أي النفس) نوعاً من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها. وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاماً [مكوّناً] من علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها."(1)

لكن القول بأن محمد إقبال من أنصار نظرية القوة المودعة يبدو غير دقيق، فإقبال يقول بنص أكمل:

"والحق هو أن سلسلة العلية التي نحاول أن نجد فيها محلاً للنفس هي في ذاتها بناء افتعلته النفس لأغراضها هي. فالنفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة. لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردّها إلى نظام يعطيها (أي النفس) نوعاً من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها. وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاماً من علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها، ولكنه ليس تعبيراً نهائياً عن طبيعة الحقيقة."(2)

إذن إقبال يرى أن هذه العلاقة السببية هي من تصور النفس: "بناء افتعلته النفس لأغراضها هي" وهو وسيلة إجرائية للتعامل مع الواقع، "ولكنه ليس تعبيراً نهائياً عن طبيعة الحقيقة." ذلك يعني أن محمد إقبال يختلف في نظرته تماماً عما استنتجه الخطيب، بل يمكن القول: إن محمد إقبال يحاول التوفيق بين النظرية الأشعرية والشعور النفسي بحقيقة السببية.

من هنا ينبغي عدم الانجرار السريع لبعض العبارات التي قد يتبَعها أو يسبقها ما يُعدّل من حقيقة معناها واتجاه مرماها.

ويمكن أن يُعدّ الشيخ محمد الأمين الشنقيطي(3) فيمن تبنى هذه النظرية؛ إذ يقول:

---

(1) الخطيب، **مشيئة الله ومشيئة العباد**، مرجع سابق، ص125.

(2) إقبال، **تجديد التفكير الديني**، مرجع سابق، ص138-139.

(3) الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، عالم من علماء المنهج السني السلفي، يعرف عنه اهتمامه باللغة والمنطق، ولد بموريتانيا عام (1325هـ/ 1905م)، وكان من أوائل المدرسين في الجامعة =

"إن الأخذ بالأسباب في تحصيل المنافع ودفع المضار في الدنيا أمرٌ مأمورٌ به شرعاً لا يُنافي التوكل على الله بحال؛ لأن المكلف يتعاطى السبب امتثالاً لأمر ربه مع علمه ويقينه أنه لا يقع إلا ما يشاء الله وقوعه، فهو متوكل على الله، عالم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له من خير أو شرّ، ولو شاء الله تخلّف تأثير الأسباب عن مسبَّباتها لتخلّف."[1]

وربما يمكن أن يُعدّ من أنصار هذه النظرية الشيخ عبد الرحمن حبنكة[2] (توفي: ٢٠٠٤م) أيضاً حيث يقول: "إن جاذبية "نيوتن" وكيمياء "لفوازيه" ونظام "لبلاس" ونسبية "أينشتاين" وأشباهها، إنما تكشف عن أنظمةٍ وأسباب وسيطة، وضعها خالق الكون، وجعل تصاريف خلقه ضمنها."[3] فحبنكة يقرر الأسباب الوسيطة وتأثيرها، مما يجعله في عداد أنصار نظرية القوة المودعة لا الاقتران المجرد.

## ٣- أهم الحجج والأدلة التي تدعم نظرية القوة المودعة:

يستند أنصار نظرية القوة المودعة إلى الحجج والأدلة العقلية والنقلية التي استند إليها أنصار الحتمية، ويضيفون إليها الاستدلال بالحس. يقول جمعان الشهري: "مَن يُنكر الأسباب والطبائع، ويُبطل قوانين الطبيعة فقد عارض مبادئ العلم، وجَحد الضروريات، وقدح في المعقولات والفطر، وتجنّى على الدين والعلم،"[4] ويقول أيضاً:

---

= الإسلامية سنة ١٣٨١هـ، توفي بمكة عام (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٤م). نظر:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_الأمين_الشنقيطي

(١) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجنكي. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ج٣، ص٣٩٨.

(٢) حبنكة: الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ولد في دمشق بحي الميدان سنة (١٣٤٥هـ/ ١٩٢٧م)، درس في (معهد التوجيه الإسلامي)، الذي أنشأه والده، ثم في الأزهر الشريف. انتقل إلى السعودية بعد عام (١٩٦٧م) ليعمل أستاذاً في جامعاتها قرابة ثلاثين عاماً. توفي سنة (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) وله أكثر من ثلاثين كتاباً في مجال الدراسات الإسلامية. انظر:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الرحمن_حبنكة_الميداني

(٣) إقبال، **تجديد التفكير الديني**، مرجع سابق، ص١٣٨-١٣٩.

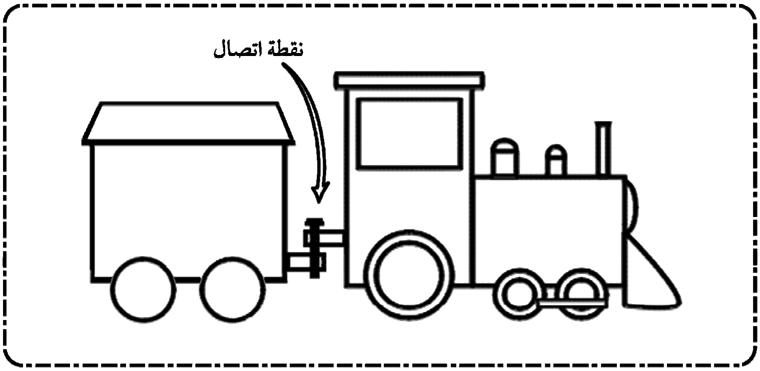
(٤) الشهري، "مبدأ السببية عند الأشاعرة؛ دراسة نقدية"، مرجع سابق، ص١٤٣.

"العلم اليوم يبرهن على وجود الطبائع والخصائص للموجودات، بل التوافق بين السنن الكونية ومسائل الدين تدل دلالةً واضحةً على توحيد الباري... وكذلك الحسُّ يشهد بأن النار تحرق، وهكذا خلقها الله تحرق،... أما القول بالعادة فليس له أساس من كتاب ولا سنة، بل هو مرفوضٌ عقلاً وفطرة."[1]

وينقل بعض الأقوال منها قول ابن القيم: "فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحدٌ للضروريات، وقدحٌ في العقول والفطر، ومكابرة للحسِّ، وجحدٌ للشرع."[2] ويرى الشهري بأن الإحساس بالحرارة "منبعثة من النار عند احتراق القطن، وليس من أجزاء القطن التي لم تحترق بعد، فدليل على أنّ الحرارة منبعثةٌ من النار."[3]

إذن الحسُّ بنظر جمعان الشهري وآخرين يشهد بأن النار تحرق، وهكذا خلقها الله تحرق. وهذه النظرة تختلف عن نظرة أنصار النظريتين الماضيتين؛ إذ لا يرون في الحس دليلاً على العلاقة السببية.

ويمكننا أن نمثل ذلك بتصور قاطرة ومقطورة بينهما همزة اتصال، أو حلقة اتصال مشاهدة، كما في الشكل (١١) الآتي.




**الشكل (١١) يوضح العلاقة السببية المشاهدة متمثلة بنقطة الاتصال بين القاطرة والمقطورة**

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٧-١٤٨.

(٢) الزرعي، **شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٨.

(٣) الشهري، "مبدأ السببية عند الأشاعرة؛ دراسة نقدية"، مرجع سابق، ص١٤٣.

فهذه الحلقة تمثل علاقة سببية مشاهدة تصل بين القاطرة والمقطورة، ومن ثمَّ فإن المقطورة تتحرك وفقاً لحركة القاطرة، بسبب هذه الحلقة.

ولا حاجة بنا إلىٰ عرض الأدلة العقلية والنقلية التي يذكرها أصحاب نظرية الخصائص المودعة، لأنها تماثل ما ذكرناه من أدلة أصحاب النظرية الحتمية؛ ولكن مع ذلك نذكر كلام الشهري لما فيه من توضيح؛ إذ يقول:

"يقصد بعلاقة السبب بالمسبَّب ضرورة التلازم بينهما، فلا يوجد المسبب إلا بوجود السبب، ولا يوجد السبب إلا ويكون المسبب تبعاً له؛ إذ التلازمُ بين السبب والمسبب تلازمٌ ضروريٌّ، مبني علىٰ علاقة تجريبية بعدية، ووفق ضرورة عقلية قبلية، تحكم اطراد وتتابع تلك العلاقة.

ويتم الكشف عن علاقة السبب بالمسبب تجريبياً ووفق قانون الاطراد بين الأسباب والمسببات، والذي يقوم علىٰ خصائص الأشياء الذاتية الثابتة، ووفق سنة الله الكونية المطردة في خلقه، والتي اقتضت أن الله سبحانه وتعالىٰ قد فرَّق وميّز بين الأشياء المخلوقة بخصائص وصفات مقدّرة تقديراً محكماً؛ إذ هو الذي ﴿ٱلَّذِي لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الفرقان: ٢].

ونتيجة لذلك فإن ضرورة العلاقة بين الأسباب والمسببات (مبدأ السببية) قائمٌ علىٰ طبائع وخصائص تلك الأشياء، (مبدأ الذاتية) سواء كانت أسباباً أو مسببات. إذ من المعلوم أن الشيء المعين لا يختلف عن غيره من الأشياء إلا بشيء يميزه ويخصصه، هو حدُّه الفاصل بين وجوده في الخارج ووجود غيره من الأشياء الأخرىٰ."(١)

وهذا الكلام من الشهري يتفق مع منهج نظرية الحتمية أيضاً، لكن الشهري لا يشير إلىٰ ما يسميه الفلاسفة السنخية التي رأينا أنها ضميمة مهمة إلىٰ الدوران لرفع العلاقة من اقتران مجرد إلىٰ اقتران سببي.

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٥.

### ٤- أهم الإشكالات التي تواجه نظرية الخصائص المودعة:

من الواضح أن نظرية الخصائص المودعة قريبةٌ من نظرية الحتمية من جهة الخصائص المؤثرة، لكن أصحاب هذه النظرية قد تخلصوا من بعض الإشكالات التي واجهت النظرية السابقة. فالعلاقة السببية الطبيعية قابلة للخرق عندهم وهذا يعني عدم ورود إشكالية المعجزات والخوارق. والأهم من ذلك يرى أصحاب النظرية أن العلاقة السببية بين الظواهر الطبيعية مشاهدة حسياً، فلا إشكال عندئذ في إثبات السببية الطبيعية. لكن في المقابل يرِد على نظرية الخصائص المودعة إشكالان نوجزهما بما يأتي:

الإشكال الأول: إذا كانت العلاقة السببية علاقة غير حتمية، فما الفرق بينها وبين الاقتران العادي؟

الثاني: إذا كان سلب الخصائص عن الأشياء هو ما يفسر تخلف المسبَّبات عن أسبابها، ألا يعني ذلك في الحقيقة هو تحقق الدوران بين الأسباب والمسبَّبات؟

أما الإشكال الأول فهو لا يرِد على النظرية؛ لأنها تختلف عن نظرية الاقتران المجرد من حيث الإقرار بالخصائص والطبائع مما يميزها عنها.

أما الإشكال الثاني فهو بهذا الشكل يبدو أنه يَرد النظرية إلى ما تقرّر في النظرية الثانية. فسلب القوة المؤثرة في الأشياء في نظر الاتجاه الفلسفي هو سلب للسبب فلا يعود ذلك الشيء مما هو سبب لتلك النتيجة أصلاً. فالنار سبب للإحراق ما دامت النار محتفظة بحقيقتها، فإذا سُلبت حقيقتها لم تعد موضعاً لتسبيب الإحراق. وبعبارة أخرى النار لا تكون ناراً إلا إذا اتصفت بحقيقة الإحراق؛ فكل ما يُحرق هو نار، وكل ما لا يُحرق ليس بنار وإن شابه النار في صفة أخرى كالوهج والنور مثلاً.

من هنا يمكن اعتبار أن الخلاف بين الفريقين منصب على فهم معنى ذاتية الشيء وهويته. ومنه ينجر الخلاف إلى فهم ضرورة السببية وحتميتها أو عدم ذلك.

ولابد هنا من الإشارة إلى إمكان الاستفادة مما يراه أصحاب هذه النظرية من إمكان مشاهدة التعلق السببي الطبيعي -على الأقل عندما يكون السبب والمسبب مترابطين برابط مادي- لتكملة الصورة وتدعيم السببية الطبيعية، كما لاحظنا في الشكل (١١).

## الفصل الثالث:

# الجانب التطبيقي للعلاقة السببية

**تمهيد:**

تدخل العلاقة السببية في كثير من المجالات كحلقة مهمة وأساسية في فهم الظواهر المترابطة. ولعل العلوم الحديثة منذ النهضة استهدفت كشف أسباب الظواهر الطبيعية المختلفة وعللها، ففي الكيمياء ندرس العناصر والمركبات والتفاعلات وما إلى ذلك، وفي البيولوجيا ندرس الكائنات الحية ووظائف الأعضاء والأمراض والغذاء والدواء وغير ذلك. كل ذلك يكون في ضوء دراسة الظواهر المختلفة تجريبياً ومحاولة كشف علاقة السببية بينها ووضع قواعد أو قوانين وصفية أو رياضية تربط بين تلك الظواهر. لكننا هنا لن ندخل إلى تلك المجالات الواسعة بل سنكتفي بدراسة قضيتين مهمتين لهما خصوصية الأثر المنعكس (تغذية راجعة Feedback) على مفهوم السببية، هما: خوارق العادات ونظرية المعرفة.

فقد لاحظنا فيما سبق -في الفصل الثاني- أن نظرية الاقتران المجرد كانت في حقيقتها محاولة لحل إشكالية خوارق العادات ولا سيما المعجزات النبوية، كما لاحظنا أن نظرية الحتمية تركز على أهمية مبدأ السببية باعتباره الرابط بين العالم الداخلي (الذهن) والعالم الخارجي (الكون) وهو أهم أهداف نظرية المعرفة.

من هنا سنسلط النظر -فيما يأتي- على الجوانب الخاصة بالعلاقة السببية في قضية المعجزات والخوارق، وكذلك في نظرية المعرفة، ولن ندخل في تفاصيل الموضوعين؛ إذ هذا خارج عن مقصد الكتاب.

## أولاً: المعجزات والخوارق والعلاقة السببية

### ١- تعريف خوارق العادات:

كلمة الخوارق جمع خارق من مادة (خرق)، قال الخليل بن أحمد الفراهيدي:

"خَرَقْتُ الثوب إذا شققته. وخَرَقْتُ الأرض إذا قطعتها حتىٰ بلغت أقصاها."[(1)] ومنه المثل المشهور: "(اتسع الخَرْق علىٰ الراقع) معناه قد زاد الفساد حتىٰ فات التلافي."[(2)]

وقال الزبيدي: "من المجاز... خَرَقَ: إذا قطع المفازة حتىٰ بلغ أقصاها وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ لَن تَخۡرِقَ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الإسراء: ٣٧] أي: لن تبلغ أطرافها."[(3)] وقال: "الخُرْق أيضاً: أن لا يحسن الرجل العمل والتصرف في الأمور. والخُرق: الحُمق."

فالخَرْق هو الشق والقطع، وخرق العادة: الخروج عنها وعدم التزامها.

أما العادات فجمع عادة وهي من مادة (عود)، قال الخليل الفراهيدي: "العَوْدُ: تثنيةُ الأمرِ عَوْداً بَعْدَ بَدْءٍ... والعادةُ: الدُّرْبة في الشيء، وهو أن يتمادىٰ في الأمر حتّىٰ يصيرَ له سجيّة."[(4)]

وقال الزبيدي عن العادة: "سميت بذلك لأن صاحبها يعاودها أي يرجع إليها مرة بعد أخرىٰ... وقال جماعة: العادة تكرير الشيء دائماً أو غالباً علىٰ نهج واحد بلا علاقة عقلية. وقيل: ما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة."[(5)]

ونلاحظ هنا اتفاق اللغويين علىٰ أن العادة هي ما يستقر في النفوس من تكرير فعل الشيء دائماً أو غالباً علىٰ نهج واحد.

أما قول بعضهم "بلا علاقة عقلية" وقول آخرين "معقولة عند الطباع السليمة؛" فمرادهم أن العادة أمر ممكن عقلاً لا واجب ولا ممتنع؛ إذ الحكم العقلي ينقسم إلىٰ

---

(١) الفراهيدي، **كتاب العين**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٠، مادة: (خرق).

(٢) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل. **جمهرة الأمثال**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، بيروتك دار الفكر، ط٢، ١٩٨٨م، ج١، ص١٦٠.

(٣) مرتضىٰ الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ج١٣، ص١٠٥، مادة: (خرق).

(٤) الفراهيدي، **كتاب العين**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٦، مادة: (عود).

(٥) مرتضىٰ الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ج٥، ص١٣٣، مادة: (عود).

ثلاثة أقسام:[1]

- الوجوب: وهو ما لا يُتصوَّر في العقل عدمه.
- الاستحالة: وهو ما لا يُتصوّر في العقل وجوده.
- الجواز (الإمكان): وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه.

وعلى كل حال فخوارق العادات هي أمور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة.

ولكن ما هو المعيار لتصنيف ظاهرة ما على أنها خارقة للعادة؟

قد تبدو الإجابة سهلة، فكل المُعجزات التي نعرفها عن الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ هي من خوارق العادات، لكننا هنا نريد معياراً للتمييز بين ما هو خارق للعادة وما هو غير خارق للعادة. وقد يكون التكرار الكثير هو أبسط ما يمكن الاحتكام إليه، لكننا إذا أردنا أن نكون علميين فليس من السهل وضع معيار متفق عليه لتصنيف الظواهر على أنها خارقة للعادة Paranormal، ولكن كحد أدنى يمكن الاتفاق على أن كل ظاهرة لا يمكن تفسيرها بسبب حسي ومن خلال قوانين الميكانيكا والعلوم التقليدية (المعترف بها في المجتمع الأكاديمي) يمكن اعتبارها ظاهرة خارقة للعادة أو فوق الطبيعة Supernatural.

ومن الجدير بالذكر أنه مع مجيء عصر النهضة العلمية بدأت تتشكل ملامح المناهج العلمية التجريبية الدقيقة لدراسة الظواهر الطبيعية في الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وغيرها، وبالمقابل لم يكن هنالك اهتمام بالظواهر الخارقة Paranormals والقدرات الفائقة، بل على العكس كان المجتمع العلمي يزدري التصديق بها، ويرى أن "الواقع الوحيد الجدير باسم العلمي، هو الواقع المادي الذي تحكمه قوانين مادية، وكل معرفة غير علمية بهذا المعنى تعتبر (تتهم) بالذاتية؛"[2] إذ وجود تلك الظواهر يشكّل بحد ذاته تحدياً للموقف العلمي المبني على النظريات العلمية التقليدية التي تُصوِّر

(١) الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة. **حاشية على شرح أم البراهين**، (وبهامشه شرح أم البراهين لسيدي محمد بن يوسف السنوسي)، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، (١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ص٣١.

(٢) الجابري، **فلسفة العلم**، مرجع سابق، ص٢٦.

الكون على شكل ساعة دقيقة محكومة بفلسفة الميكانيكا الحسية الخالية من الروح.

بيد أن الظواهر الخارقة للعادة وجدت أخيراً حيزاً من الاهتمام بين أوساط فئة من المجتمع العلمي، وتشكَّل علم خاص يُعنى بدراسة تلك الظواهر سُمي الباراسيكولوجيا Parapsychology أو علم القدرات النفسية الفائقة. وقد عرّف الباراسيكولوجيا بأنه: "هو الدراسة العلمية لظواهر معينة تبدو خارقة Paranormal أو يحتمل أن تكون خارقة."[١] كالتحريك عن بعد Psychokinesis والتخاطر Telepathy والاستشعار Clairsentience وغير ذلك. وجدير بالذكر أن علم الباراسيكولوجيا يُثبت وجود ظواهر فوق الحس، وعليه فهو دليل أكاديمي على صحة قول الأديان بوجود الأرواح وما إلى ذلك.

## ٢- أنواع خوارق العادات:

من المهم أن نصنف أنواع الخوارق لنستطيع فيما بعد أن ندرسها على ضوء النظريات التي بين أيدينا ونتحقق من تطبيقها بشكل دقيق. وإذا ما بحثنا في المعاجم؛ فسنجد بعض ما يرشدنا. قال التهانوي معرِّفاً الخارق:

"في عرف العلماء هو الأمر الذي يخرق بسبب ظهوره العادة، وهو على الصحيح ينقسم باعتبار ظهوره إلى ستة أقسام؛ لأنّ الخارق إمّا يظهر عن المسلم أو الكافر، والأول إمّا أن لا يكون مقروناً بكمال العرفان وهو المعونة أو يكون، وحينئذ إمّا مقرون بدعوى النبوّة وهو المعجزة أو لا، وحينئذ لا يخلو إمّا أن يكون ظاهراً من النبي قبل دعواه وهو الإرهاص أو لا، وهو الكرامة. والثاني أعني الظاهر على يد الكافر إمّا أن يكون موافقاً لدعواه وهو الاستدراج أو لا، وهو الإهانة.

ومنهم من ربّع القسم وأدخل الإرهاص في الكرامة، فإنّ مرتبة الأنبياء لا تكون أدنى من مرتبة الأولياء، وأدخل الاستدراج في الإهانة فإنّ معنى الاستدراج هو أن

(١) حسين، جمال نصار. **خوارق العادات بين العلم والدين؛ الباراسايكولوجيا والتصوف دعوة لتفاعل حضاري جديد بين الشرق والغرب**، بيروت: كتاب ناشرون، ط١، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م)، ص٢٧.

يقرّبه الشيطان إلىٰ فساد علىٰ التدريج حتىٰ يفعله سواء وافق ذلك غرض مرتكبه أو لم يوافق، وعاقبة ذلك حسرة وندامة، فقد آل الأمر إلىٰ الإهانة."[1]

إذن يمكن تقسيم الخوارق إلىٰ ستة أقسام:

- الإرهاص: خارق يظهر قبل بعثة النبي دال علىٰ بعثته، من أرهصت الحائط إذا أسسته.
- المعجزة: خارق يظهر علىٰ يد النبي للدلالة علىٰ صدق دعواه.
- الكرامة: خارق يظهر علىٰ يد المؤمن التقي العارف.
- المعونة: خارق لا يكون مقروناً بكمال العرفان.
- الاستدراج: خارق يظهر علىٰ يد الكافر موافقاً لدعواه.
- الإهانة: خارق يظهر علىٰ يد الكافر مخالفاً لدعواه.

أو تقسم إلىٰ أربعة أقسام كما يأتي:

- المعجزة: خارق يظهر علىٰ يد النبي للدلالة علىٰ صدق دعواه.
- الكرامة: خارق يظهر علىٰ يد المؤمن التقي العارف أو علىٰ يد النبي قبل الدعوة.
- المعونة: خارق يظهر علىٰ يد المؤمن لا يكون مقروناً بكمال العرفان.
- الإهانة: خارق يظهر علىٰ يد الكافر مخالفاً أو موافقاً لدعواه.

ويمكن القول إن بعض الخوارق التي تظهر علىٰ يد غير المسلم قد لا تكون إهانة له بل هي موهبة يمكن تشبيهها بالمعونة، كما نلاحظ في حالات بعض الأشخاص ذوي القدرات الفائقة الموثقة في علم الباراسيكولوجيا. من هنا سوف نعتمد التصنيف الآتي:

---

(١) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مرجع سابق، ج١، ص٧٣٠، مادة: (خارق).

وهنا يجدر الإشارة إلىٰ الفرق بين الموهبة وما يخالفها، فالموهبة قدرة فائقة تتصف بها النفس، أما المعجزة والكرامة وكذا الإهانة فهي حصول أمر خارق مناسب لمكانة وصِفة مَن يظهر علىٰ يديه من غير اتصافه بقدرة خاصة بذلك الأمر الخارق، قال تعالىٰ: ﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ ... أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ [الإسراء: (٩٠-٩٣]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ۗ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِىَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ فَإِذَا جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ قُضِىَ بِٱلْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [غافر: ٧٨].

ومن الجدير بالذكر فإن المعجزة أمر متفق عليه بين الأديان السماوية، ولكن في اليهودية والنصرانية تسمىٰ عجيبة Miracle. وقد عرّف قاموس الكتاب المقدّس العجيبة:

"هي حادثة تحدث بقوة إلهية تخرق مجرىٰ الطبيعة العادي وتثبت إرسالية من كان سبب الحادثة أو من جرت علىٰ يديه. وهي فوق الطبيعة المألوفة، ولكنها ليست ضدها. وهي تحدث بتوقيف نظم الطبيعة، ولكنها لا تلغي تلك النظم ويقصد بها إظهار النظام الذي هو أعلىٰ من الطبيعة، الذي يخضع له نظام الطبيعة نفسه. ولما كان الله هو القوة الوحيدة فوق الطبيعة المتسلطة عليها فهو الوحيد القادر علىٰ صنع العجائب به أو بالذين ينيط بهم ذلك. أما عجائب الشيطان فهي عجائب مزورة وكاذبة."(١)

ونلاحظ هنا التأكيد أن هذه الحادثة ليست لها علاقة بقدرة النبي بل هي بمشيئة الله؛ أي إنها ليست موهبة أو قدرة نفسية خاصة بل هي إشارة إلهية تدل علىٰ صدق الدعوىٰ بالإرسال.

---

(١) عبد الملك، بطرس. وطمسن، جون ألكساندر. ومطر، إبراهيم (محررون). **قاموس الكتاب المقدس**، إشراف: رابطة الكنائس الإنجيلية في الشرق الأوسط، بيروت: منشورات مكتبة المشعل، ط٦، ١٩٨١م، ص٦٠١، مادة: (عجيبة).

وهنالك من يرى أن المعجزة لها مبادئ مستندة إلى النبي نفسه، وذلك ما يراه المفسر محمد حسين الطباطبائي مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [غافر: ٧٨]. يقول الطباطبائي: "فأفاد إناطة إتيان أية آية من أيّ رسول بإذن الله سبحانه، فبيّن أن إتيان الآيات المعجزة من الأنبياء وصدورها عنهم إنما هو لمبدإ مؤثر موجود في نفوسهم الشريفة متوقف في تأثيره على الإذن."(١) لكن آخر الآية ﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ ...﴾ لا يبدو مساعداً على ما استدل عليه.

## ٣- تفسير المعجزات والخوارق علمياً:

من الأسئلة الشائعة والمهمة: هل يمكن تحليل المعجزة وتفسيرها علمياً؟ والسؤال مهم جداً؛ لأنه يضع لنا حدود المشكلة ويضعنا في مواجهة حقيقتها؛ لكن الجواب على هذا السؤال لا يبدو متفقاً عليه.

فالعلامة الدكتور زغلول النجار(٢) المتخصص بالإعجاز العلمي يجيبنا بأن:

"الإعجاز العلمي يفسره العلم، أما المعجزات فلا يستطيع العلم أن يفسرها. فالمعجزة أمر خارق للعادة فلا تستطيع السنن أن تفسرها... والمعجزات الحسية شهادة صدق على من رآها، ولولا ورودها في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله ﷺ ما كان علينا نحن مسلمي هذا العصر أن نؤمن بها. ولكننا نؤمن بها لورودها في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله ﷺ، ولأن الله تعالى قادر على كل شيء."(٣)

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت: مؤسسة الاعلمي، ١٩٩٨م، ج٢، ص٨٦ وج١، ص٤٢.

(٢) النجار: الدكتور زغلول راغب محمد النجار، داعية إسلامي مصري يركز على الإعجاز العلمي في القرآن، وهو أحد مؤسسي الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة. ولد سنة ١٩٣٣م، وحصل على شهادة الدكتوراه في علوم الأرض من جامعة ويلز ببريطانيا سنة ١٩٦٣م. انظر الموقع الرسمي للدكتور النجار:

- www.elnaggarzr.com

(٣) الموقع الرسمي للدكتور زغلول النجار:

- www.elnaggarzr.com

وإلى مثل ذلك يشير الإمام الطباطبائي، حيث قال: "ان الحس والتجربة الساذجين لا يساعدان على تصديق هذه الخوارق للعادة، كذلك النظر العلمي الطبيعي؛ لكونه معتمداً على السطح المشهود من نظام العلة والمعلول الطبيعيين."(١) ويقول أيضاً: "وما تمحّله بعض المنتسبين إلى العلم من تأويل الآيات الدالة على ذلك توفيقاً بينها وبين ما يتراءى من ظواهر الأبحاث الطبيعية (العلمية) اليوم تكلّف مردود."(٢) فهو يذهب إلى عدم تفسير المعجزة علمياً؛ لأن المعجزات تدل "على تصرّف ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة."(٣) لكن الطباطبائي لا يبدو ملتزماً صارماً بهذا الرأي؛ إذ يقول في موضع آخر:

"فلله سبحانه سبيل إلى كل حادث تعلّقت به مشيئته وإرادته، وإن كانت السبل العادية والطرق المألوفة مقطوعة منتفية هناك.

وهذا يحتمل وجهين؛ أحدهما: أن يتوسل تعالى إليه من غير سبب مادي وعلة طبيعية بل بمجرد الإرادة وحدها؛ وثانيهما: أن يكون هناك سبب طبيعي مستور عن علمنا يحيط به الله سبحانه ويبلغ ما يريده من طريقه."(٤)

وبعبارة أخرى فإن المعجزات إما أن تكون بطريق الخلق المباشر من غير وسائط طبيعية، وإما أن تكون بطريق الخلق غير المباشر وبتسخير الأسباب الطبيعية ولكن هذه الأسباب مجهولة لدينا. وبذلك يغدو أمامنا اتجاهان:

**الاتجاه الأول**: إرجاع المعجزات والخوارق إلى تصرّف ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة من غير استناد إلى وسائط طبيعية.

---

(١) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٤٠.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٩.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٣٩.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٤٠، ٤١.

**الاتجاه الثاني**: إرجاع المعجزات والخوارق إلىٰ تسخير الأسباب الطبيعية المجهولة لدينا.

ويمكن القول إن الاتجاه الثاني يرىٰ تحليل المعجزة وإمكان تفسيرها علمياً، فالمعجزات وخوارق العادات لا تخرق القوانين التي وضعها الله لنظام الكون، بل نحن "أمام تفاضل قوانين وليس أمام خرق قوانين."[(١)] يقول الدكتور مصطفىٰ محمود:[(٢)]

"وكذلك دهشتك أمام شقّ موسىٰ للبحر وإخراجه للثعبان من العصا، وإحياء عيسىٰ للموتىٰ، ودخول إبراهيم للنار بدون أن يحترق.. تصوّرتَ أنها لا معقول وخرق للقوانين... في حين أنها تجري جميعها علىٰ وفاق المشيئة الإلهية التي تتفاضل مع جميع القوانين التي نعرفها.. وهي إذن صنوف من النظام.. ومن المعقول.. ولكن أعلىٰ من مداركنا، والله لا يهدم النظام بهذه المعجزات، وإنما يشهدنا علىٰ نظام أعلىٰ، وقوانين أعلىٰ، وعقل أكبر من استيعابنا، ومشيئة أعلىٰ من ذلك كله...

والحق أننا نعيش في عصر لم تعُد تُستغرب فيه المعجزات. وقد رأينا العلم يأخذ بيدنا إلىٰ سطح القمر، وإذا كان العلم البشري أعطانا كل هذا السلطان، فالعلم الإلهي اللدني لا شك يمكن أن يمدنا بسلطان أكبر."[(٣)]

ولابد لنا أن ننبه هنا إلىٰ أن قوله "أننا نعيش في عصر لم تعُد تُستغرب فيه المعجزات" لا نتفق معه؛ إذ إن استعمال الطائرة في عصرنا لا يجعل من الإسراء قضية عادية، واستعمال الهاتف لا يجعل من التخاطر مسألة اعتيادية. يقول الإمام الشعراوي:

"وأراد الله لعيسىٰ أن يبرئ الأكمه أي الذي ولد أعمىٰ. وقد يقول قائل: إن في عصرنا يتم ترقيع القرنية ويمكن أن يَرَىٰ ويبصر بعض من الذين ولدوا بلا قدرة علىٰ

---

(١) محمود، مصطفىٰ. **حوار مع صديقي الملحد**، القاهرة: دار عودة، ١٩٨٦م، ص٨٩.

(٢) مصطفىٰ محمود: الدكتور مصطفىٰ كمال محمود حسين آل محفوظ، مفكر وطبيب وكاتب وأديب مصري. ولد سنة ١٩٢١م وتوفي سنة ٢٠٠٩م. ألف ٨٩ كتاباً منها الكتب العلمية والدينية والفلسفية والاجتماعية والسياسية؛ إضافة إلىٰ الحكايات والمسرحيات وقصص الرحلات، ويتميز أسلوبه بالجاذبية. انظر:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/مصطفىٰ_محمود

(٣) محمود، **حوار مع صديقي الملحد**، مرجع سابق، ص٩٠.

الإبصار. ونقول: إن ما يحدث في عصرنا هو سبق وتقدم بناء على تجارب، أما ما حدث مع عيسى فكان خرقاً للناموس وأراده الله معجزة."[1]

ونعود إلى السؤال السابق ولكن بشكل آخر: إذا كانت المعجزات والخوارق خاضعة لنظام أعلى من مداركنا، فكيف يمكن لنا أن نفسّرها علمياً؟

وبدل أن نحاول الإجابة على هذا التساؤل، يمكننا أن نضيف اتجاهاً آخر إلى الاتجاهين السابقين، هو:

**الاتجاه الثالث**: إرجاع المعجزات والخوارق إلى نظام أعلى من النظام الطبيعي.

إذا اتضحت لدينا الاتجاهات الثلاثة، فيمكننا الآن أن نطرح التساؤل الأهم لدينا وهو: اختيارنا أحد الاتجاهات الثلاثة وتبنينا له، هل يؤثر في موقفنا من العلاقة السببية؟

وقبل أن نخوض في محاولة الإجابة على هذا التساؤل، نفضّل رصد بعض النماذج لتكون الإجابة على التساؤلات أكثر موضوعية.

## ٤- بعض المعجزات وخوارق العادات:

سنتناول هنا بعض المعجزات وبعض الخوارق الموثوقة لنجعلها نماذج ندرس من خلالها النظريات التي تعالج العلاقة السببية.

وإذا نظرنا في القرآن الكريم سنجد إشارات كثيرة إلى معجزات الأنبياء عامة ومعجزات النبي محمد خاصة عليه وعليهم الصلاة والسلام.

قال تعالى في قصة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَخْسَرِينَ ﴿٧٠﴾ ﴾ [الأنبياء: ٦٨-٧٠]. وهذه الآية تنبئنا بسلامة النبي إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ من المحرقة التي ألقي فيها من قبل الكفار.

---

(١) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٤٥٢.

وقال تعالىٰ: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا ۖ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۖ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِي ۖ وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِي ۖ وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي ۖ وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١١٠﴾﴾ [المائدة: ١١٠]. فهذه الآية الكريمة جمعت عدداً من المعجزات منها الكلام في المهد، وإبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى.

وقال تعالىٰ منبئاً بإسراء النبي محمد ﷺ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِي بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١].

وإذا أردنا إحصاء معجزات الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ؛ فسيطول بنا المقام، ولكن نكتفي بهذه المعجزات المعروفة لتكون نموذجاً لغيرها.

أما خوارق العادات من غير المعجزات فسنقتصر منها على ما يأتي:

قال تعالىٰ في قصة سليمان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ ﴿٣٩﴾ قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٣٨-٤٠].

فهنا قضيتان: عفريت من الجن يستطيع أن ينقل عرش بلقيس مسافة طويلة بوقت يسير، وآصف بن برخيا عنده علم خاص يستطيع أن يتفوق به على قدرة عفريت الجن.

ولنذكر حالة معاصرة يمكن القول إنها موثقة بصورة علمية، وهي حالة الروسية نينا كولاغينا (Nina Kulagina) (توفيت: ١٩٩٠م):

"فقد شاركتْ في مجموعة تجارب مختبرية قام بها عالم فيزياء الأعصاب غيندي سيرجيف (Genday Sergeyev) الذي كان يعمل في مركز أوتمسكي في لينينغراد (سان بطرسبوغ الآن).

في إحدىٰ هذه التجارب طُلب من كولاغينا أن تقوم بمحاولة فصل أح بيضة [بياض البيضة] عن محها بعد أن كُسرت ووضعت في محلول ملحي موضوع في آنية خاصة. طبعاً كان علىٰ كولاغينا أن تقوم بعملية الفصل من غير أن تلمس البيضة أو الحاوية. جرت هذه التجربة تحت مراقبة كامرات كانت تسجل بشكل متواصل ودقيق كل تفاصيل التجربة لاستبعاد أي احتمال لقيام كولاغينا بتلاعب ما. كان جسم كولاغينا أثناء التجربة مربوطاً إلىٰ أجهزة طبية لتسجيل أية تغيرات تطرأ علىٰ فعاليات فسلجية معينة فيه. سجل جهاز تخطيط القلب ارتفاع معدل نبضات قلب كولاغينا خلال التجربة إلىٰ ٢٤٠ نبضة في الدقيقة، وهو ما يعادل حوالي أربعة أضعاف المستوىٰ الطبيعي. رافق هذا التغيير ارتفاع مفاجئ في مستوىٰ السكر في الدم الذي هو مؤشر علىٰ الإجهاد Stress.

استطاعت كولاغينا بعد نصف ساعة من بدء التجربة أن تنجح في فصل بياض البيضة عن صفارها. خلال هذه التجربة فقدت كولاغينا حوالي كيلو غرام من وزنها وبقيت خلال ذلك اليوم تشعر بضعف شديد كما أصيبت بعمىٰ وقتي."[١]

وهذه الحالة تعطينا معطيات كثيرة، منها إمكان تحكم القوة غير المادية بالأشياء المادية، وأن القدرة النفسية الفائقة تحتاج إلىٰ جهد كبير لتسليط قوتها وتوجيهها.

وهنا لا يفوتنا أن نشير إلىٰ أن عدم قبول المجتمع العلمي لهذه الحالات الموثقة والتشكيك فيها له ما يبرّره، فادعاء الخوارق أمر متفشي جداً. وفي هذا السياق لا بد من ذكر بعض التجارب المخيبة للآمال. فقد صنّف الدكتور الجراح نولين كتاباً باسم "الشفاء؛ طبيب يبحث عن معجزة" ذكر فيه أنه أمضىٰ سنتين وهو يتنقل بين الولايات الأمريكية المختلفة، وذهب إلىٰ الفلبين بحثاً عن الشفاء بواسطة المعجزة والخوارق الروحية التي يتحدث عنها الناس؛ لكن هذه الرحلة التي استمرت لسنتين كان

---

(١) حسين، جمال نصار. **الباراسيكولوجيا بين المطرقة والسندان**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٥م، ص١٥.

حصادها أن "الحالات الكثيرة التي أعلن أصحابها أنهم قد أحسوا بالشفاء منها -والتي فحصها دكتور نولين بعد ذلك- قد أوضحت أن الأمر لا يخرج عن كونه شعوذة لا تجوز إلا على أصحاب النوايا الطيبة أو العقول الساذجة."(١)

من هنا نقدر حجم الأكاذيب التي تحيط بموضوع خوارق العادات، ومن هنا نقدر رفض المجتمع الأكاديمي الإقرار بحقيقة خوارق العادات. ومن جهة أخرى لا نعدم بعض التجارب التي تمر بنا أو ببعض أصدقائنا أو أقاربنا والتي تؤيد مثل هذه الحالات. فكثير من الناس من تنقبض نفسه في تزامن عجيب مع حادثة مؤلمة تصيب شخصاً عزيزاً وهذا نوع من الاستشعار، وكثير من الناس من يرى أحلاماً تنبئ بأحداث مستقبلية، كل ذلك يدلل على وجود تأثيرات فوق الحس.

## ٥- تحليل المعجزات وخوارق العادات:

ذكرنا فيما سبق أن أمامنا ثلاثة اتجاهات في فهم حقيقة المعجزات والخوارق، هي:

**الاتجاه الأول**: إرجاع المعجزات والخوارق إلى تصرّف ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة من غير استناد إلى وسائط طبيعية، وهو ما يعبر عنه بعضهم بالخطاب التكويني، أخذاً من قوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾ ﴾ [البقرة: ١١٧].

**الاتجاه الثاني**: إرجاع المعجزات والخوارق إلى تسخير الأسباب الطبيعية المجهولة لدينا.

**الاتجاه الثالث**: إرجاع المعجزات والخوارق إلى نظام أعلى من النظام الطبيعي.

والآن لنحاول تطبيق هذه الاتجاهات على المعجزات والخوارق لنعرف أي هذه الاتجاهات أكثر دقة وموافقة لموضعها. وإذا اتضحت لدينا الاتجاهات الثلاثة، فيمكننا أن نطرح التساؤل الأهم لدينا وهو: اختيارنا أحد الاتجاهات الثلاثة وتبنينا له، هل

---

(١) صالح، عبد المحسن. **الإنسان الحائر بين العلم والخرافة**، سلسلة عالم المعرفة (٢٣٥)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م، ص٣١.

يؤثر في موقفنا من العلاقة السببية؟

**سلامة النبي إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من المحرقة:**

قال تعالىٰ: ﴿ قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَخْسَرِينَ ﴿٧٠﴾﴾ [الأنبياء: ٦٨ - ٧٠].

هذه الآيات تحكي لنا معجزة النبي إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إذ ائتمر به قومه ليحرقوه بالنار، فبنوا بناء خصصوه لإضرام نار عظيمة ثم رموه فيها؛ لكن إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لم ينله من هذه النار أي أذىٰ، بل كانت معجزة له، فخسر قومه الجولة وباؤوا بفشل ذريع.

وهنا يرد سؤال كيف حصل ذلك، كيف لم تحرق النار إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والنار في العادة وسيلة للإحراق؟

وبدقة أكثر: هل فقدت النار خاصيتها بأمر الله (أمراً تكوينياً)، أم مَنع مانع أثرَها من بلوغ إبراهيم، أم تخلف عنها ما يقترن بها عادة مما يُعتقد نتيجة لها، أم كان لإبراهيم طريقة ووسيلة اتبعها فسَلم من النار لكن هذه الطريقة كشفها العلم حديثاً أو لم يكشفها بعد؟

ويجيبنا المفسرون بإجابات مختلفة كلٌ بحسب الاتجاه الذي يتبناه.

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور:(١)

"﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩] وقد أظهر الله ذلك معجزة لإبراهيم؛ إذ وجه إلىٰ النار تعلّق الإرادة بسلب قوة الإحراق، وأن تكون برداً وسلاماً إن كان الكلام علىٰ الحقيقة، أو أزال عن مزاج إبراهيم التأثر بحرارة النار إن كان

(١) ابن عاشور: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور عالم وفقيه تونسي، ولد عام (١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م)، وفي سنة ١٩٣٢ اختير لمنصب شيخ الإسلام المالكي، توفي عام ١٩٧٣م، تاركاً مجموعة من التآليف أهمها تفسيره "التحرير والتنوير". انظر:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_الطاهر_بن_عاشور

الكلام على التشبيه البليغ؛ أي كوني كبرد في عدم تحريق الملقى فيك بحرك."[1]

وهذا كلام دقيق وضعنا أمام وجهتين للمعنى المحتمل للآية الكريمة، وهما إما توجه الأمر التكويني إلى النار، أو توجه الأمر التكويني إلى جسد إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ. وتوجيه الخطاب التكويني يعني تغيير في تكوين النار أو جسد إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وهناك معنى آخر يحتمله تفسير الآية، لم يشر إليه ابن عاشور، وهو سلب شرط من شروط الإحراق أو منع الإحراق بمانع.

ولننتقل إلى الشيخ محمد أمين الشنقيطي (توفي: ١٩٧٤م)؛ إذ يقول: "وما ذكر الله جل وعلا في هذه الآية الكريمة من أنه أمر النار بأمره الكوني القدري أن تكون برداً وسلاماً على إبراهيم."[2] فالشيخ الشنقيطي هنا يشير إلى أن النار فقدت خاصية الإحراق تجاه النبي إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ بأمر من الله أمراً تكوينياً. ويشرح ذلك في موضع آخر فيقول: "من أوضح الأدلة على أن الطبيعة لا تؤثّر في شيء إلا بمشيئته جلّ وعلا: أن النار مع شدة طبيعة الإحراق فيها، ألقي فيها الحطب وإبراهيم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام، ولا شك أن الحطب أصلب وأقسى وأقوى من جلد إبراهيم ولحمه، فأحرقت الحطب بحرّها، وكانت على إبراهيم برداً وسلاماً، لما قال لها خالقها: ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩]، فسبحان من لا يقع شيء كائناً ما كان إلا بمشيئته جلّ وعلا، فعال لما يريد."[3]

فالشيخ الشنقيطي كما هو ظاهر يذهب إلى أن للأشياء خواصاً وطبائع مؤثرة، لكن هذه الخواص لا تفضي إلى آثارها وتسبّب نتائجها بصورة حتمية.

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي. **التحرير والتنوير في التفسير** "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج١٧، ص١٠٦.

(٢) الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، مرجع سابق، ج٤ ص١٦٣.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٣٤٢.

والحقيقة إذا أردنا الدقة فإن القول بفقدان النار لخاصية الإحراق، وتبدُّل حقيقتها بالأمر التكويني، يختلف قليلاً عن القول بأن النار بقيت على حقيقتها وتخلَّف أثرها ولم تسبّب الإحراق، باعتبار أن السببية علاقة ليست حتمية، وإنما هي متوقفة على المشيئة الإلهية. ولنستمع إلى الشنقيطي في موضع آخر، ونرى ماذا يقول:

"إن الأخذ بالأسباب في تحصيل المنافع ودفع المضار في الدنيا أمر مأمور به شرعاً، لا ينافي التوكل على الله بحال؛ لأن المكلف يتعاطى السبب امتثالاً لأمر ربه، مع علمه ويقينه أنه لا يقع إلا ما يشاء الله وقوعه، فهو متوكل على الله، عالم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له من خير أو شر، ولو شاء الله تخلّف تأثير الأسباب عن مسبَّباتها لتخلّف."(١)

إذن ما الرأي الذي يتبنّاه الشنقيطي على وجه الدقة؟ يبدو من بعض عباراته إنه يتبنى الرأي الثاني، فهو يصرح بوضوح: "أن التأثير حقيقةً إنما هو بمشيئة خالق السماوات والأرض، وأنه يسبّب ما شاء من المسبَّبات على ما شاء من الأسباب، وأنه لا تأثير لشيء من ذلك إلا بمشيئته جل وعلا."(٢) ومن هنا نعدّ الشنقيطي من أنصار نظرية القوة المودعة.

ولننتقل إلى كلام الشيخ محمد حسين الطباطبائي (توفي: ١٩٨١م)، حيث يقول:

"قوله تعالى: ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ٦٩﴾ [الأنبياء: ٦٩] خطاب تكويني للنار تبدّلت به خاصة حرارتها وإحراقها وإفنائها برداً وسلاماً بالنسبة إلى إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، على طريق خرق العادة. وبذلك يظهر أن لا سبيل لنا إلى الوقوف على حقيقة الأمر فيه تفصيلاً؛ إذ الأبحاث العقلية عن الحوادث الكونية إنما تجري فيما لنا علم بروابط العلية والمعلولية فيه من العاديات المتكررة، وأما الخوارق التي نجهل الروابط فيها فلا مجرى لها فيها."(٣)

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٣٩٨.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج١٤، ص١٦١.

ومع أن الطباطبائي يقرر في النص السابق "أن لا سبيل لنا إلىٰ الوقوف علىٰ حقيقة الأمر فيه تفصيلاً" إلا أن تفسيره لقول الله تعالىٰ: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩] بأنه "خطاب تكويني للنار تبدّلت به خاصة حرارتها وإحراقها وإفنائها برداً وسلاماً بالنسبة إلىٰ إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ علىٰ طريق خرق العادة" يعني أنه يذهب بالاتجاه الأول وهو تصرف ما وراء الطبيعة بالطبيعة.

والآن لنستمع إلىٰ كلام الشيخ محمد متولي الشعراوي (توفي: ١٩٩٨م)، في تفسير معجزة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ:

"في معجزة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، حيث ألقاه أهله في النار ولم يُحرق، كان من الممكن أن ينجّي الله إبراهيم بأي طريقة أخرىٰ، ولكن هل المسألة نجاة إبراهيم؟ إن كانت المسألة كذلك فما كان ليمكّنهم منه، لكنه سبحانه مكّنهم منه وأمسكوه ولم يفلت منهم؛ وكان من الممكن أن يأمر السماء فتمطر عندما ألقوه في النار، وكان المطر كفيلاً بإطفاء النار، لكن لم تمطر السماء بل وتتأجج النار. وبعد ذلك يقول لها الحق: ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩].

بالله أهذا غيظ لهم أم لا؟ هذا غيظ لهم؛ فقد قدرتم عليه وألقيتموه في النار، وبعد ذلك لم يَنْزِل مطر ليطفئ النار، والنار موجودة وإبراهيم في النار، لكن النار لا تحرقه. هذه هي عظمة القدرة."(١)

وهنا يرىٰ الشيخ الشعراوي أن الله سبحانه وتعالىٰ لم يُطفئ النار بمطر أو غيره وإنما أمر النار ذاتها أن تتعطل عن الإحراق لتكون هذه المعجزة دليلاً ظاهراً واضحاً علىٰ عناية الله تعالىٰ. يقول الشعراوي:

"فقد أراد الله النار ناراً متأججة، وأن يقدر خصوم إبراهيم عليه ويمسكوا به ولا تنطفئ النار، وأن يلقوه في النار، وبعد ذلك يوضح الحق: أنا أزاول سلطاني في الناموس؛

---

(١) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٨٠.

لأني خالق الناموس وأعطله متى شئت، ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ٦٩﴾."[1]

وعلى كل حال فإن المفسرين ذهبوا إلى أن للنار طبيعة خاصة هي الإحراق، لكن الله تعالى أمرها أن لا تُحرق. وهنا اختار بعضهم اخترام العلاقة السببية، واختار آخرون تبدّل طبيعة النار. وخلط بعضهم بين الأمرين لاتحادهما في النتائج.

ويمكن القول: إن حقيقة ما حدث أمرٌ لا نستطيع الجزم بتفاصيله إذا ما أردنا تفسيره بنظرية الارتباط الضروري أو القوة المودعة.

أما إذا أردنا تفسير ما حدث بنظرية الاقتران المجرد فهو أمر بغاية السهولة؛ إذ النار يقارنها الإحراق في العادة، وفي الحالات المتكررة، لكن الله تعالى لم يخلق الاحتراق المعتاد وخالف العادة وخرقها ليدل على نبوة إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ. ونستطيع أن نلمس سهولة تفسير المعجزات بهذه النظرية، وليس ذلك غريباً، فمن أهم بواعث وضع هذه النظرية هو تفسير المعجزات وخوارق العادات.

وبالمثل نستطيع تناول بقية المعجزات وخوارق العادات. فإحياء الموتى بعد الموت من الأمور الخطيرة وذات الشأن الكبيرة، فعودة الحياة في الدنيا إلى الإنسان الذي فارقته الروح (سر الحياة)، هذه العودة تمثل خرقاً للعادة الجارية.

قال الشاعر أبو ذؤيب الهذلي:[2]

وإذا المنيـــة أنـــشبت أظفارهـــا        ألفيـــت كـــل تميمـــة لا تنفـــع

وقد ألّف بعض العلماء في هذا الأمر الذي يحصل نادراً، ومن ذلك قديماً كتاب "من عاش بعد الموت" لابن أبي الدنيا. وتوجد بعض الكتب الحديثة التي درست

---

(١) المرجع السابق، ج٤، ص٢٤٥١.

(٢) أبو ذؤيب: خويلد بن خالد بن محرث من بني هذيل، شاعر فحل مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام، أشهر شعره عينية رثى بها خمسة أبناء له توفوا بالطاعون. توفي سنة (٢٧هـ/٦٤٨م) عائداً من فتح إفريقية في عهد الخليفة عثمان بن عفان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ. ينظر:

- الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٥.

الأمر بصورة خاصة في عدد من المستشفيات الغربية. وقد تعرض القرآن الكريم لهذه القضية باعتبارها معجزة من معجزات النبي عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ إذ هي أمر خارق للعادة اقترن بالتحدي، قال تعالىٰ: ﴿أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [آل عمران: ٤٩]. وقال: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا ۖ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ ۖ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي ۖ وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي ۖ وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي ۖ وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١١٠﴾﴾ [المائدة: ١١٠].

فإذا أردنا تفسير حقيقة ما حدث بنظرية الخصائص المؤثرة فهو ما لا نستطيع الجزم بتفاصيله. أما إذا أردنا تفسير ما حدث بنظرية الاقتران المجرد فهو أمر واضح وبغاية السهولة.

أما في حالات الخوارق التي ليست معجزات، فهنا تشتد النفوس توقاً إلىٰ التفسير الطبيعي، لكن ذلك لا يعني امتناع تفسير الخوارق بأحد الاتجاهين.

## ثانياً: نظرية المعرفة والعلاقة السببية

المعرفة والعلم كلمتان متقاربتان في المعنىٰ، وقد "فرقوا بين المعرفة والعلم فقالوا: إن المعرفة إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلي، وإن المعرفة تُستعمل في التصورات والعلم في التصديقات."[1] لكننا هنا نعني بالمعرفة مجموع المعلومات التي يمتلكها الإنسان، سواء كانت جزئية أو كلية، وسواء أكانت تصورات أو تصديقات. ومن هنا نفرق بين المعرفة والعلم من حيث "إن لفظ العلم يطلق علىٰ المعرفة الصادقة التي لدينا دليل علىٰ صدقها، أو لنقل جرىٰ التأكد من صدقها، في حين أن المعرفة قد تكون

(١) صليبا، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩٢، مادة: (معرفة).

صادقة، وقد تكون غير صادقة."[1]

ونظرية المعرفة يُقصد بها ذلك الفرع من الفلسفة الذي يبحث في حقيقة المعرفة الإنسانية، وقيمتها ومصدرها وحدودها. ويمكن القول: إن البحث في هذا المجال قديم، لكن إفراده بالبحث وتناوله بشكل وحدةٍ موضوعيةٍ متميزةٍ أمرٌ جاء حديثاً بعد بروز المشكلات الفلسفية ما بعد النهضة العلمية. فنظرية المعرفة تبحث "في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك، أو بين العارف والمعروف."[2]

ومن الجدير بالذكر أن هذا الفرع قد أصبح فرعاً رئيسياً في الفلسفة وأصبح البحث فيه أصيلاً. ويَعدّ مؤرخو الفلسفة كتاب "مقالة في الذهن البشري" الذي ألفه الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، والذي طُبع سنة ١٦٩٠م أول محاولةٍ منظمة لدراسة المعرفة البشرية وتحليل الفكر وعملياته.[3] وقد اهتم فلاسفة الإسلام والمتكلمون بهذا الجانب منذ وقت مبكر، فقد أفرد القاضي عبدُ الجبار المعتزلي (توفي: ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م) مجلداً كاملاً من موسوعته "المغني في أبواب التوحيد" لبحث النظر والمعارف.[4] والنظر هو عملية إعمال الفكر في المقدمات المتوفرة للوصول إلى معرفة المجهول المطلوب. فباب النظر هو العنوان الذي كان علماء الفلسفة والكلام يبحثون فيه ما أصبح يُعرف اليوم (نظرية المعرفة).

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى أن هذا المبحث يسمى بالإنجليزية Epistemology، لكن تلك التسمية غير دقيقة حيث تشمل نظرية المعرفة وفلسفة العلوم.[5] أما في

(١) أحمد، عزمي طه السيد. **الوجه الآخر للفلسفة؛ مدخل معاصر**، إربد: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٥م، ص١٦١.

(٢) صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٤٧٨، مادة: (نظرية المعرفة).

(٣) الكردي، راجح عبد الحميد. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، عمّان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ج١، ص٦٦.

(٤) الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج١٢ (كتاب النظر والمعارف).

(٥) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص١، مادة: (ابيستمولوجيا).

اللغات الأخرىٰ كالفرنسية فنجد التفرقة واضحة فنظرية المعرفة هي Théorie de la Connaissance وفلسفة العلوم هي Épistémologie وفلسفة العلوم فرعٌ من الفلسفة، يرتبط بالعلوم نشأ حديثاً لمعالجة الأسس الفلسفية التي يُبنىٰ عليها العلم.

ويمكن إجمال محاور نظرية المعرفة (أو مبحث المعرفة) بالتعرف إلىٰ الأسئلة التي تناولها الباحثون في موضوع المعرفة. يقول الدكتور عزمي طه السيد:

"طرح الباحثون في المعرفة عدداً من التساؤلات الرئيسية، يمثل كل واحد منها قضية رئيسية من قضايا نظرية المعرفة، وهذه الأسئلة الرئيسية هي:

- هل يمكن أن يحصل الإنسان علىٰ معرفة صادقة عن الأشياء الموجودة في هذا الكون؟ هذا السؤال يثير قضية عُرفت بـ"إمكان المعرفة".

- إذا كان يمكن للإنسان أن يصل إلىٰ معرفة صادقة، فما هي وسائله في ذلك؟ هذا السؤال يثير قضية عرفت بـ"وسائل المعرفة".

- إذا كان يمكن للإنسان أن يصل إلىٰ معرفة صادقة، فهل لهذه المعرفة حدود تقف عندها؟ هذا السؤال يثير قضية عرفت بـ"حدود المعرفة".

- ما العلاقات بين العارف والمعروف والمعرفة؟ هذا السؤال يثير قضية عرفت بـ"طبيعة المعرفة".

- كيف يتأكد الإنسان من كون ما لديه من معرفة صادقة، وتمثل حقيقة الشيء المعروف؟ هل هناك معايير لتمييز المعرفة الحقيقية الصادقة من المعرفة غير الحقيقية؟ هذا السؤال يثير قضية عرفت بـ"الحقيقة ومعاييرها"."[1]

وسوف نفرد كل محور من هذه المحاور بالبحث فيما يأتي:

---

(١) أحمد، **الوجه الآخر للفلسفة؛ مدخل معاصر**، مرجع سابق، ص١٦٣.

### ١- إمكان المعرفة:

قد يبدو السؤال عن إمكان المعرفة غريباً، لكن النزعات الموغلة في التطرف الفلسفي لا نعدم فيها إنكار المعرفة الحقة، وإنكار إمكان الوصول إليها. أما في الفكر الإسلامي فلم يختلف علماء المسلمين من فلاسفة أو متكلمين أو غيرهم في إمكان المعرفة.

وهنا لا بد من التنبيه إلى أن الشك المنهجي في صدق المعرفة وحقانيتها كمنهج لتمحيص المعرفة استعمله المسلمون، وسبقوا العالم الغربي في تطبيقه، أما الشك السفسطائي أو الشك المذهبي فقد عدّه الفلاسفة والمتكلمون ضرباً من المغالطة.

وبالنظر إلى موضوع السببية فإن العلاقة السببية إذا كانت ضرورية؛ فإن المعرفة ليست ممتنعة بل مؤكدة، فإننا نعلم ضرورة أن كل ما نحسّه بالحواس له سببٌ أدى إلى حدوثه، وما ذاك إلا الواقع الخارجي الموضوعي الذي يؤثّر في حواسنا.

وإذا كانت العلاقة السببية غير ضرورية ولكنها عادية أكثرية مع الإقرار بتأثير الأشياء بعضها في بعض -كما تقرّر في نظرية القوة المودعة- فإن ذلك يعني حصول العلم الإجمالي بموضوعية الواقع الخارجي، وعليه فإن المعرفة ليست ممتنعة بل مُرجَّحة.

أما إذا كانت العلاقة السببية تعني الاقتران العادي المجرد فإن المعرفة ليست ممتنعة أيضاً، ولكن لا دليل عليها. فنحن نحتاج إلى دليل نستدل به على وجود الواقع الخارجي؛ إذ لا علاقة بين الواقع الخارجي والذهن. وفي هذا الصدد يقول الإمام الغزالي:

"فإن قيل فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص معين بل أمكن تفننه وتنوعه، إذن يجوّز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية... وهو لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له."[١]

---

(١) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٢٤٣.

وهذه إشكالية تواجه نظرية الاقتران المجرّد، فالواقع الخارجي شيء مغاير للذهن، ويمكن تطبيق قول الغزالي إنهما شيئان مخلوقان معاً على الاقتران بحكم إجراء العادة، لا ارتباط لأحدهما بالآخر، وبذلك "إن كلَّ شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، فلا يستدعي وجود أحدهما وجود الآخر"(١) ولا من تقدير وجود أحدهما وجود الآخر.

لكن الغزالي لا يترك الحبل على الغارب، بل يضع لهذه الإشكالية مخرجاً يرى فيه حلاً كافياً لتجاوز هذه الإشكالية، فيقول: "إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها. ولم يدع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه."(٢)

ويرى بعض الباحثين أن ما تبناه الغزالي في السببية يُضعف المعرفة، ويحدّ من السعي وراءها. وفي المقابل "بعض الباحثين -مثل المرزوقي- يعكس القضية تماماً، ويعتبر أن رأي الغزالي بردّ السببية إلى العادة لا إلى العقل رأيٌ أَفْيَد لتطور العلوم والمعارف؛ لأن هذا الموقف يدفع بالعالم إلى اكتشاف القوانين الأغلبية للطبيعة -أي القوانين العادية- ليس في تصورات العقل وتأملاته، بل في التجارب والمشاهدات."(٣)

ولا حاجة بنا للإطالة -هنا- لاتفاق العلماء والباحثين المسلمين على إمكان المعرفة. وكيف لا يتفقون وقد كانت أولى آيات القرآن التي سمعها نبيُّ الإسلام عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ من الوحي هي: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ١ - ٥]، وهي تُرشد إلى العلم وتكرّم مكانة العلم والتعليم وتدوين العلم.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٥.

(٣) بلكا، **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٢٣٥.

## ٢- وسائل المعرفة:

"إن الإنسان -كل إنسان- يعلم أشياء عديدة في حياته وتتعدد في نفسه ألوان من التفكير والإدراك، ولا شك في أن كثيراً من المعارف الإنسانية ينشأ بعضها عن بعض، فيستعين الإنسانُ بمعرفة سابقة على تكوين معرفة جديدة."[١] ولكن السؤال المهم من أين تحصَّل الإنسان على كل هذه المعارف؟ وما هو المصدر الذي يمد الإنسان بذلك السيل من الفكر والإدراك؟

والمصدر الذي نتساءل عنه هنا نعني به القنوات والوسائل التي تصل بين النفس المدرِكة والمعارف المدرَكة. وينقسم الغربيون المعاصرون في وسائل المعرفة بصورة عامة إلى اتجاهات:[٢]

- الاتجاه المادي والحسي التجريبي، ويرون أن سبيل المعرفة الوحيد هو الحسُّ والتجربة.
- الاتجاه المثالي، ويرون أن سبيل المعرفة هو العقل أو الذات.
- الاتجاه النقدي، وهو المذهب الذي يجمع بين السبيلين السابقين كوسيلتين متكاملتين.

أما المتكلمون والفلاسفة المسلمون؛ فلهم نظرة أوسع إلى وسائل المعرفة وسبلها، كما يأتي:

- الوسائل الحسية، وهي الحواس المعروفة من بصر وسمع... إلخ.
- الوسائل العقلية الفطرية: حيث ينطوي العقل على الأوليات البديهية كامتناع التناقض، وكون الكل أكبر من الجزء... إلخ، كما يقوم العقل بإنتاج معرفة جديدة، ونقصد به ما ينتجه التجريد والانتزاع من الصور، وما يستنتجه

---

(١) الصدر، **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص٥١.

(٢) أحمد، **الوجه الآخر للفلسفة**، مرجع سابق، ص١٧١-١٧٥.

الفكر والنظر عند معالجته المقدمات المسلمة.

- الوسيلة النقلية، وهي تداول الأخبار ونقلها بين الناس، ولها درجات بحسب أحوالها، ويدخل في ذلك الوحي المنقول إلينا بوساطة الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ.

- الوحي، وهي وسيلة مختصة بالأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ.

- الإلهام، ويكون لغير الأنبياء ويدخل فيه الإشراق والعرفان، وهي وسيلة يطمئن إليها أهل التصوف، وقد يشكك بها الآخرون.

- الوجدان الذاتي، وأقصد به الشعور الباطني من جوع أو حزن، أو غير ذلك من معارف حضورية ذاتية، يشعر بها الشخص بذاته.

كل هذه الوسائل -عدا المعرفة الإشراقية- متفق عليها بين علماء الكلام والفلسفة الإسلامية، قال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٧٨﴾ [النحل: ٧٨]. فهذه الآية تشير إلىٰ المعرفة الحسية والمعرفة القلبية وتشمل المعرفة العقلية. وقال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٧﴾ [الأنبياء: ٧]. وهذه الآية تشير إلىٰ الوحي للأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ، وإلىٰ النقل والإخبار. وقال تعالىٰ: ﴿وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ٢١﴾ [الحشر: ٢١]. وهذه الآية تشير إلىٰ ما يحصل للفكر من إدراك ومعرفة جديدة بالتفكر.

كل هذه السبل يتفق عليها العلماء لكنهم يتفاوتون في تقديم بعضها علىٰ بعض، كما يختلفون في كيفية إيصالها المعارف إلىٰ الذات المُدرِكة.

وقبل أن نناقش العلاقة السببية بين العارف والمعروف عبر تلك السبل، سنقف قليلاً عند مسألة مهمة، وهي الطرف الثاني من العلاقة المعرفية، وهي حدود المعرفة ومُدرَكاتها.

## ٣- مصدر المعرفة وحدودها:

حدود المعرفة من القضايا التي اختلف فيها المفكرون. فالفلاسفة الحسّيون ينكرون مجال المعارف المجردة عن المادة، بل ينكرون أن يكون هنالك شيء وراء المادة. وفي المقابل ينكر الفلاسفة المثاليون الواقع الموضوعي، يقول برتراند رسل: "ليس في العالم شيء غير العقول وأفكارها، وليس من الممكن أن نعرف أي شيء غيرها؛ لأن كل ما يُعرف يكون بالضرورة فكرة."(١)

أما المسلمون فيؤمنون بالعالم الخارجي كواقع موضوعي حقيقي، ويعتقدون بوجود غير مادي وغير واقع تحت التجربة الحسية، وذلك من مثل وجود الملائكة والجن والشياطين والروح، وما إلى ذلك.

والمعرفة البشرية لا تستطيع أن تصل إلى معرفة هذه الغيبيات، لولا الوحي وإخبار الأنبياء بهذه الأمور. وقد يقول قائل: إن الباراسيكولوجيا توصلت إلى معرفة بعض الأمور فوق الحسية، وهذا صحيح؛ لكن هذه المعلومات والمعارف فقيرة بالنظر إلى ما يحصل عليه المؤمنون من طريق الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ.

ومن جهة أخرى فالإنسان المؤمن يعلم أن ما يعلمه، وما يمكن أن يعلمه لا يتعدى حيزاً محدوداً مما سمح الله تعالى به ليصل إليه الإنسان، فالمعرفة عن طريق الحواس لها مجال محدود، والمعرفة العقلية لها مجال محدود أيضاً، والمعرفة المنقولة عن عالم الغيب محدودة أيضاً. لكل ما سبق كانت معرفة الإنسان الواسعة والهائلة المتراكمة هي في الواقع محدودة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥].

## ٤- طبيعة المعرفة وكيفية حصولها:

المعرفة هي مجموع المعلومات التي يمتلكها الإنسان، ولكن ما حقيقة هذه المعلومات: أهي نماذج مصغرة تحاكي الواقع؟ أم هي رموزٌ مترجمة تختلف عن طبيعة ما تحكيه؟

---

(١) الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ج٢ ص٥١. مقتبس من كتاب رسل: "مشاكل الفلسفة".

ومن جهة أخرىٰ: كيف تتكون هذه الصور والمعارف وأين تستقر؟

كلها أسئلةٌ مطروحة في ميدان بحث المعرفة، لكننا سنكتفي بتناول الجانب الذي يعنينا وهو السببية وتكون المعرفة.

فيرىٰ أتباع المدرسة الكلامية الأشعرية (نظرية الاقتران العادي) أن المعرفة الحسية (بوساطة الحواس) تحصل بأن يخلق الله تعالىٰ في النفس صورةَ ما في العالم الخارجي عندما تكون تلك الحواس فيما من شأنه حصول ذلك عنده. فالصور المُبصَرة يخلقها الله عندما يفتح الإنسان عينيه، والأثر الصوتي يخلقه الله عندما يحصل الصوت وعند سلامة الأذن. وهكذا الإحساسات جميعها تحصل بخلق الله تعالىٰ لها عند اقتران الحواس بما من شأنه حصول ذلك عندها. "فكل ما هنالك -مما يسمىٰ بالأسباب الطبيعية- إنما هو مقارنات في الحدوث."[1]

أما المدرسة الفلسفية ومن شاكلها ممن يقولون بالتأثير والسببية الطبيعية؛ فيفسرون المعرفة الحسية بأنها صورة من صور السببية الطبيعية، حيث العالم الخارجي مصدر للأثر الحاصل للحواس التي تنقل هذه الآثار والصور إلىٰ العقل أو النفس.

ومن هنا فيمكن لنا هنا أن نتابع السلسلة السببية الطبيعية في عملية المعرفة بوساطة الحواس من خلال النظرة العلمية. يقول الدكتور أغروس وشريكه في كتابيهما:

"ماذا يحدث مثلاً عندما يرىٰ سقراط شجرة؟ تدخل أشعة الشمس المنعكسة من الشجرة في بؤبؤ عين سقراط، وتمر من خلال العدسة التي تركز صورة مقلوبة ومصغرة للشجرة علىٰ شبكية العين فتحدث فيها تغيرات فيزيائية وكيميائية. فهل هذا هو الإبصار؟ كلا...

إذا أردنا أن نفسّر إبصار سقراط فنحن بحاجة إلىٰ أكثر من ذلك كثيراً. فالشبكية، وهي صفحة من المستقبلات شديدة التراص (عشرة ملايين مخروط ومئة مليون

---

(١) العقاد، **الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص٢٧.

قضيب) تبدأ حين ينشطها الضوء المنبعث من الشجرة، بإرسال نبضات [كهربائية] إلىٰ العصب البصري الذي ينقلها بدوره إلىٰ قشرة الدماغ البصرية. وكل شيء إلىٰ الآن قابل لأن يفسَّر بلغة الفيزياء والكيمياء، ولكن أين اللون الأخضر من كل هذا؟...

ويكون الأمر معقولاً لو أن سقراط، حين وجه بصره نحو الشجرة، لم يحس إلا بأزيز من الكهرباء في دماغه، ولكن النشاط الكهربائي والكيميائي في دماغه، الذي يمكنه من الإبصار بطريقة ما، هو بالضبط مالا يراه سقراط. وبدلاً من ذلك فسقراط عندما ينظر يرىٰ الألوان والأشكال والحركات والضوء، وكلها بأبعادها الثلاثة. بل من العسير أن نتخيل كيف يمكن لأي من هذه الأشياء أن ينشأ عن المواد الكيميائية والكهربائية...

فكل عملية إدراك حسي تتكون من ثلاث مراحل. المنبّه الأصلي لعضو الحس، والنبضات العصبية المرسلة إلىٰ الدماغ، ونمط النشاط العصبي المثار في الدماغ. ويلخّص أكلس(١) هذه العملية فيقول: "إن عملية النقل من عضو الحس إلىٰ قشرة المخ تستخدم نمطاً من النبضات العصبية معبّراً عنها برموز تشبه رموز مورس(٢) ...". "(٣)

إذن عملية الإبصار هي سلسلة من أسباب طبيعية متتابعة يتم فيها استقبال العين للصورة من المصدر (الشجرة في المثال السابق) بوساطة الضوء المنعكس عن الشجرة، ثم يتم تحليل الصورة بوساطة المستقبلات العصبية في داخل العين وترجمة الضوء والألوان إلىٰ نبضات عصبية ترسل إلىٰ الدماغ.

---

(١) أكلس: هو عالم متخصص في الدماغ، قضىٰ نحو ٣٠ عاماً لا يؤمن بالروح ثم قرر إيمانه بوجود قوة غير مادية تسيطر علىٰ الدماغ وتمتلك الإرادة.

(٢) نبضات مورس (Morse code): هي جفرة حرفية لإرسال المعلومات بواسطة المبراق (التلغراف)، باستخدام تتابعات من إشارات كهربائية طويلة وقصيرة تعبر عن الحروف والأرقام. يتم تكوين الإشارات عن طريق فتح وغلق المفتاح الكهربائي. ابتكر هذه الجفرة صمويل مورس في بدايات ١٨٤٠م.

(٣) أغروس، روبرت م. وستانسيو، جورج ن. **العلم في منظوره الجديد**، ترجمة: كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة (١٣٤)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ١٩٨٩م، ص٢٧- ٢٨.

ويضيف الدكتور أغروس وشريكه أن: "عالم الإحساس، وفقاً للنظرة الجديدة، يتوقف على عالم الفيزياء والكيمياء، ولكنه ليس مقصوراً عليه... إن أحاسيسنا تتوقف على أعضاء الجسم، ولكن لا يمكن حصرها في الخواص الفيزيائية والكيميائية للمادة."(١)

وهذا يتفق تماماً مع النظرة الفلسفية الإسلامية التي ترى أن الإنسان يتكون من جسد مادي وعقل غير مادي، بل يصرحان: "إن الإدراك الحسي حقيقة، ولكنه ليس المادة، ولا هو من خواص المادة، وليس في مقدور المادة أن تفسّره... فالنظرة الجديدة تفترض وجود عنصرين جوهريين في الإنسان: الجسم والعقل."(٢)

أما المعارف العقلية الأولية فيتفق المسلمون على أن الله فطر الإنسان عليها، فهي مخلوقة في الإنسان، لكن إدراكها يأتي شيئاً فشيئاً عند نضج العقل لدى الطفل.

أما النتائج النظرية التي يصل إليها العقل عندما يتفكر بالمقدمات المسلَّمة فهي بنظر الأشاعرة المحدَثين عملية إجرائية لا جديد فيها، وحصول النتائج أمر ضروري؛ لأنها محتواة في المقدمات، وهذا يخالف نظرة القدماء إلى أنها أي تلك المعرفة النظرية أمر يخلقه الله تعالى عند تفكر الإنسان في المقدمات.

أما أتباع المدرسة الفلسفية فيرون النتائج النظرية هي لون من ألوان الولادة من رحم التفكر بالمقدمات فهي مخرجات علاقتها بالمدخلات علاقة سببية.

ونصل إلى الوحي للأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، والوحي ليس على حال واحد، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾ [الشورى: ٥١]. فالوحي قد يكون بإرسال الملك وقد يكون بطرق أخرى، والإيمان بالوحي من أسس الديانات، فهو سبيل إلى إرشاد الناس وتعريفهم بمراد خالقهم وبارئهم عبر الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠.

### ٥- معايير التحقق من المعرفة:

مما لا شك فيه أن المعارف التي يمتلكها الإنسان لا تحصل دفعة واحدة، وإنما تنمو بشكل تدريجي وتتراكم بحيث يُصبح لدى الإنسان كم هائل من المعارف. هذا النمو في المعرفة في نظر الاتجاه العقلي يعود إلى أن العقل يستقبل بعض المعارف من خارجه وبذات الوقت يقوم بإجراء بعض الأنشطة الفكرية التي من خلالها يستنبط معارف جديدة. وعملية الاستنباط هذه هي لون من ألوان العلاقة السببية بين المعارف السابقة والمعارف الجديدة. ومن أهم أنشطة الفكر هو التحقق من صحة المعارف التي بين أيدينا وترقيتها إلى معارف صادقة وعلوم.

وما دام المتكلمون وفلاسفة الإسلام يعتقدون بحقيقة العالم الخارجي وموضوعيته، فمن السهل أن نقول: إن المعرفة الصادقة والمعرفة الحقيقية هي ما كانت مطابقة للواقع.

يقول الدكتور راجح الكردي:

"إذا كانت نظرية المعرفة بحثاً في إدراك الواقع، وليست نظرية في صنعه... فينبغي أن يكون المعيار الذي يحكم بوجود الحقيقة أو عدم وجودها، وبصحتها أو بطلانها، وبصدقها أو كذبها، قائماً في العالم الخارجي نفسه. والذات العارفة باكتشافها لصحة الحقيقة الخارجية كل ما يحكم سيرها هو أن تكون الفكرة التي كونتها عن الواقع مطابقة له... ويسمى هذا المعيار معيار التطابق، وهو مقابل لمعيار الترابط المثالي."[(١)]

وهنا نطرح السؤال الآتي: إذا كانت المعرفة هي مجموعة معلومات عن الواقع موجودة في الذات العارفة، وليس لدينا من سبيل إلى استكشاف الواقع غير تلك السبل التي حصلنا بواسطتها على المعرفة، فكيف يمكننا التحقق من مطابقة معارفنا للواقع؟

ولنقرب السؤال بصورة أوضح: لنفترض أن أحمد محبوس في غرفة صغيرة ومغلقة، وفي هذه الغرفة يوجد تلفاز ينقل له أخبار العالم عبر القنوات الإعلامية

---

(١) الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ج٢ ص١١٠-١١١.

المختلفة. كيف يستطيع أحمد أن يقارن بين ما يصله من معلومات عن العالم وبين الواقع الفعلي للعالم؟ لا أظن أن أمام أحمد غير سبيل واحدة ليتحقق من صحة المعلومات التي تصل إليه، وهي الانسجام والاتساق بين المعلومات التي تصل إليه؛ إذ لا يستطيع أن يخرج من غرفته المغلقة لينزل إلى الواقع، ويتحقق بنفسه.

وهكذا المعرفة لدى الإنسان لا نستطيع مقارنتها إلا بالمعرفة، وليس أمامنا من سبيل للوصول إلى الواقع إلا عبر القنوات نفسها التي حصلنا من خلالها على معارفنا. وهنا لا بد من اللجوء إلى التناسق الداخلي، أو الترابط الذي تقرره الفلسفة المثالية.

يقول الكردي في بيان ذلك المعيار:

"إن صحة الحقيقة أو بطلانها، صوابها أو خطأها، لا بد أن يكون على أساس تطابقها مع أفكار الذهن الرئيسية. فمعيار المعرفة إذن هو التطابق الذاتي، أو كما يسميه بعض الباحثين معيار الترابط الذي مفاده: أن العبارة أو القضية تكون صحيحة إذا كانت منسجمة مع حقائق أخرى مقررة، أو معرفتنا ككل."[1]

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦٧-٦٨.

# الخاتمة

بعد هذه الجولة الفكرية في ثنايا البحث في العلاقة السببية، نصل إلى الخاتمة؛ وهنا يجدر ذكر أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من البحث. ويمكن تلخيصها بالنقاط الآتية:

١- استعمل أغلب العلماء مصطلح "السبب" و"العلّة" بمعنى واحد، وبعضهم فرّق بينهما. والأفضل استعمال مصطلح "السبب" لأصالته ووضوح دلالته، قال تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِي ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ﴿٨٤﴾ فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴿٨٥﴾﴾ [الكهف: ٨٤-٨٥]، وقال الشاعر الجاهلي:

مَــالِي إِلَيْــكَ وَسِــيلَةٌ أُدلي بِهــا ... أَبَــداً وَلا سَــبَبٌ بِــهِ أَتَوَصَّــلُ

٢- مصطلح "السبب" يمكن أن يُخصّص بقيد مناسب للتفريق بين المعاني الدقيقة مثلاً: السبب التام، أو الناقص، أو القريب، أو البعيد. وكذلك يمكن التفريق بين السببية العقلية، والطبيعية، بتقييدهما بأحد القيدين.

٣- اتفق علماء الإسلام متكلمين وفلاسفة، قدماء ومعاصرين، على أن مبدأ السببية مبدأ عقلي ضروري لا شك فيه، بمعنى أننا نعلم في قرارة نفوسنا "بضرورة أن لكل شيء يظهر في ساحة الوجود -ولادةً من العدم أو تطوراً من كيفية إلى أخرى- سبباً دفع به إلى الوجود أو التطوّر... بقطع النظر عن الإشارة إلى هذا المسبِّب الآن من هو."(١)

٤- توصّل البحث إلى التمييز بين ثلاثة اتجاهات -في نطاق الفكر الإسلامي- لتفسير أو توصيف العلاقة السببية بين الظواهر في الطبيعة تمثّلت بثلاث نظريات، هي:

- نظرية الاقتران العادي: التي تَعتبر أن ليس بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبَّباً إلا علاقة تزامن واقتران مجرد. وما نراه من تكرار حصول

(١) البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)**،مرجع سابق، ص١٥٨.

الظاهرة ليس إلا مستقر العادة الإلهية بخلق بعض الأشياء عقب خلق بعض؛ فلا سببية بين الأشياء إنما السبب في كل ما يولد من العدم أو يتطور من كيفية إلى أخرى إنما هو سبب واحد متفرد مباشر هو الله، أو بعبارة أخرى هو تعلق الإرادة الإلهية بذلك الشيء إيجاداً أو إعداماً.

- نظرية الارتباط الضروري: ترى هذه النظرية أن السببية قانونٌ عام للوجود في مجاله الأوسع، الذي يضم المادة وما وراء المادة، وتعتمد على القول بأن للأشياء خواص تكوينية هي أصل السببية الطبيعية. وبذلك فإن السببية علاقة ضرورية حتمية. وهذه النظرية هي امتداد للنظرة الفلسفية، وقد تبناها الشيعة وبعض العلماء من خارج هذه المدرسة.
- نظرية القوة المودَعة: حاولت التوفيق بين النظريتين السابقتين؛ إذ أقرّت بالخواص الطبيعية والسببية الطبيعية، ولم تلتزم بضرورة العلاقة وحتميتها الصارمة. وهذه النظرية تبناها بعض الأشاعرة والسلفية.

٥- الاختلاف بين نظرية الارتباط الضروري ونظرية القوة المودَعة اختلاف دقيق جداً، ويكاد يكون لفظياً لا معنوياً؛ فكلا النظريتين تؤمنان بوجود علاقة تأثير بين الظواهر المتعاقبة، لكن الأولى تُرجعها إلى الخصائص التكوينية للأشياء، بينما النظرية الأخرى تُرجعها إلى قوة مودَعة في الأشياء، والفرق بين الأمرين خيطٌ ضئيلٌ لا يدركه بسطاء الناس، وإنما يدركه المتخصص في الموضوع أو المثقف المتعمق فيه.

٦- تطورت النظرة الأشعرية إلى السببية الطبيعية عبر تأريخها. فبينما يرى المتقدمون والمحافظون أن إثبات تأثير الأشياء بعضها في بعض ينتقص من سلطان القدرة الإلهية، يرى الإمام الرازي ومن تبعه أن ذلك "بتقدير ثبوته لا يقدح في شيء من أصول الإسلام؛ لأنه سبحانه وتعالى هو الذي أعطاها هذه الخواص والطبائع. لكن المتقدمين من المتكلمين ينكرونه ويقولون لا تأثير له فيه البتة."(١)

---

(١) الرازي، **التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٦٣.

٧- لا بد من الإشارة إلى أن نظرية الاقتران العادي قد أسسها وتبناها الأشاعرة، وإذا كان الإمام الرازي قد فتح الباب لأتباعه لتبني نظرية القوة المودعة، فإن الأشاعرة المحافظين لم يتخلوا عن نظريتهم. يقول نفيسة: "وهو اتجاه جمهور المفكرين منهم: الشيخ رفاعة الطهطاوي والسيد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا والشيخ حسين الجسر والشيخ مصطفى صبري والأستاذ عباس محمود العقاد والشيخ نديم الجسر... وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي."[١] ويمكن أن نضيف آخرين مثل الدكتور علي سامي النشار، والدكتور الفيزيائي محمد باسل الطائي وغيرهم.

٨- يُلاحظ في كلام بعض الأشاعرة تضاد أو تضارب، لكننا لو تمهّلنا في فهم مقصد كلٍّ منهم سيتضح أن الخلاف لفظي في الاصطلاح، فالنشار مثلاً ينفي العلية بمعنى العلاقة الضرورية، والطائي يُثبتها بمعنى الاقتران العادي، وهذا الخلاف اللفظي كثيراً ما يتصوره بعض الدارسين خلافاً في النظرية، لكن مرامي ومقاصد القولين واحدة.

٩- لا تثبت السببية بالدوران والتكرار، فالاقتران أو التعاقب ليس كافياً للاستدلال على العلاقة السببية. ولذلك يضيف الفلاسفة وأتباعهم شرط السنخية والتناسب للاستدلال على وجود العلاقة السببية بين الظواهر في الطبيعة.

١٠- التقدّم العلمي لم يحسم الخلاف بين الاتجاهات المختلفة في تنظير السببية الطبيعية، وكل فريق وظّف بعض النتائج العلمية لتدعيم حججه وأدلته. فبينما كانت فيزياء نيوتن تدعم الحتمية الطبيعية، يرى آخرون أن فيزياء الكموم (Quantum) تدعم اللاحتمية.

١١- خوارق العادات أمور ممكنة عقلاً، وليست من باب المحالات العقلية بل هي ممتنعة في العادة؛ أي هي نادرة الحدوث. والمجتمع العلمي العام يزدري التصديق

(١) نفيسة، **مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص١٨١.

بها؛ لأنه يرىٰ أن الواقع الوحيد الجدير باسم العلمي، هو الواقع المادي الذي تحكمه قوانين مادية. لكن هذه النظرة المادية ليست إلا مكابرةٌ تُخالف الواقع.

١٢- علىٰ الرغم من أن تفسير المعجزات تفصيلاً أمرٌ متعذِّرٌ، لكنه علىٰ وجه الإجمال شكّل دافعاً مهماً لنظرية الاقتران العادي المجرّد، بيد أن نظرية القوة المودَعة استطاعت أن تفسّر المعجزات بصورة سهلة أيضاً، فالخالق تعالىٰ أودع في الأسباب قوةً مؤثرة، لكنه سبحانه وتعالىٰ -وهو الذي جعل الأسباب في الكون تعمل آلياً وميكانيكياً، بحيث إذا وُجدت الأسباب يوجد المسبَّب- لم يفقد سلطانه عليها، بل إذا شاء قال للأسباب: قفي فتقف، فكل شيء متعلّق بمشيئته، وتابع لإرادته.

١٣- المعجزات لدىٰ أتباع نظرية الارتباط الضروري تُفسّر علىٰ أساس تغيير التكوين الداخلي، مما يؤدي إلىٰ نفي السبب موضوعاً لا اخترام العلاقة السببية، وذلك ما يعبّرون عنه بالخطاب التكويني، وهو تفسير يختلط لدىٰ البعض بمفهوم نظرية القوة المودَعة.

١٤- في مجال العلوم والمعرفة، يوجد شكلان من التقنين الظاهراتي: قوانين رياضية تعبر عن العلاقات الطبيعية الصارمة، بينما تعبر القوانين الإحصائية عن علاقات احتمالية كما في الظواهر الاجتماعية. ويرىٰ بعض المتخصصين أن استعمال القوانين الإحصائية في مجال العلوم الطبيعية هو أسلوب تقريبي ينطوي علىٰ نسبة من جهلنا بالواقع، وهو جهلٌ بسيط مدرَك للإنسان.

١٥- علىٰ الرغم من تأكيد بعضهم علىٰ أن العلوم تمثل نسقاً يسمح بالتنبؤ، وأن الحتمية تؤدي إلىٰ إمكان التنبؤ، بينما التنبؤ نفسه يدل علىٰ وجود حتمية ما، فإن الاطمئنان باستقرار العادة يسمح ببناء نسق يُمكّن من التنبؤ أيضاً، ولكن بدرجة أقل موثوقية.

١٦- التعمق في أسرار الطبيعة يكشف عن نظام مُتقن، ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [النمل: ٨٨]. والترابط المتقن بين أجزاء هذا النظام -كما في

عملية الإبصار مثلاً- تجعل من الصعب القول بأنه لا توجد علائق سببية متفاعلة، كما تذهب إليه النظرة الكلامية الأشعرية القديمة أو المحافظة.

وقبل أن نودع القارئ الكريم لا بد من تسجيل كلمةٍ في هذه الخاتمة، وهي أن أصحاب النظريات الثلاث التي أشرنا إليها في البحث، جميعاً يؤمنون بعظيم قدرة الله تعالىٰ، ويؤمنون بقدرة الله في خرق العادة وإظهار المعجزات علىٰ أيدي الأنبياء، ويؤمنون بارتباط الظواهر بعضها ببعض، لكنهم يختلفون في تفسير ذلك بتبني كل منهم لنظرية يراها أكثر صحةً، ودقةً في تفسير السببية.

هذه بعض نتائج هذه الأطروحة التي يمكن أن تلخّص أهمية الموضوع من جانب وتكشف بعض ملابساته. وأعتقد أن الفهم الصحيح والدقيق للاتجاهات المختلفة في تفسير أو توصيف السببية يزيل "التذبذب المستمر وهذه الحيرة المؤلمة" التي يرىٰ بعض الباحثين أنها "معضلة مسّت شؤون الدين والدنيا معاً، حتىٰ ارتفعت إلىٰ مستوىٰ الأزمة."

ونرجو من الله أن يسددنا إلىٰ الحق، ويرشدنا إلىٰ الصواب، ويكتب لنا الأجر والثواب فيما كتبناه، ويجعله لوجهه الكريم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

# المراجع

## أولاً: المراجع العربية:


- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط٢، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).

- أحمد، عزمي طه السيد. **الوجه الآخر للفلسفة؛ مدخل معاصر**، إربد: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٥م.

- الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول. **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

- أرسطو طاليس. **كتاب الطبيعة**، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م.

- أغروس، روبرت م. وستانسيو، جورج ن. **العلم في منظوره الجديد**، ترجمة: كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة (١٣٤)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ١٩٨٩م.

- إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر، ط٢، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

- إمام، إمام عبد الفتاح. **رحلة في فكر زكي نجيب محمود مع نص رسالته عن الجبر الذاتي**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠١م.

- الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد زكريا. **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: مازن المبارك، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١١هـ.

- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار. **المواقف في علم الكلام**، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.).

- ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين. **التوحيد**، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٩٧٧م.

- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٩٨٧م.

- البحتري، الوليد بن عبيد بن يحيى الطائي. **ديوان البحتري**، عني بتحقيقه: حسن كامل الصيرفي، القاهرة: دار المعارف، ط٣، (د. ت.).

- البعلبكي، منير. **معجم أعلام المورد**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٢م.

- بلكا، إلياس. **الوجود بين السببية والنظام**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٩م).

- البوطي، محمد سعيد رمضان. **كبرى اليقينيات الكونية**، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ٢٠٠١م.

- البوطي، محمد سعيد رمضان. **نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)**، دمشق: دار الفكر، ط٣، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

- البياضي، كمال الدين أحمد بن الحسن بن يوسف. **إشارات المرام من عبارات الإمام**، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، (١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م).

- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، (د. ت.).

- تركي، إبراهيم محمد. **السببية عند القاضي عبد الجبار**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٤م.

- التهانوي، محمد علي بن محمد. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م.

- الجابري، صلاح. **فلسفة العلم؛ قراءات في فلسفة الفيزياء والسببية والتزامن والعقل والدماغ**، دمشق: دار الأوائل، ط١، ٢٠٠٩م.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**، تحقيق: فوزي عطوي، بيروت: دار صعب، ط١، ١٩٦٨م.

- الجرجاني، الشريف علي بن محمد بن علي. **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

- الجرجاني، الشريف علي بن محمد بن علي. **شرح المواقف**، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

- ابن الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الشيباني. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

- الجندي، إنعام. **دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية**، بيروت: مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، ١٩٦٥م.

- جهامي، جيرار. **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد) دراسة وتحليل**، بيروت: دار المشرق للطباعة والنشر، ١٩٨٥م.

- الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م.

- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد يوسف وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، (١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م).

- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تصحيح: محب الدين الخطيب، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين. **شرح نهج البلاغة،** تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦١م-١٩٦٧م.

- الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **مجموع الفتاوىٰ،** المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

- الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **النبوات،** القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٨٦هـ.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري. **الفصل في الملل والأهواء والنحل،** القاهرة: مكتبة الخانجي، (د. ت.).

- حسين، جمال نصار. **الباراسيكولوجيا بين المطرقة والسندان،** بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٥م.

- حسين، جمال نصار. **خوارق العادات بين العلم والدين؛ الباراسايكولوجيا والتصوف دعوة لتفاعل حضاري جديد بين الشرق والغرب** ، بيروت: كتاب ناشرون، ط١، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

- الحكيم، محمد تقي. **الأصول العامة للفقه المقارن،** بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ط١، ١٩٦٣م.

- حمادة، عبد المنعم. **من رواد الفلسفة الإسلامية،** القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٧٣م.

- الحيدري، كمال بن باقر بن حسن. **شرح بداية الحكمة،** تحرير: الشيخ خليل رزق، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ط٢، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

- الخطيب، عبد الكريم. **مشيئة الله ومشيئة العباد،** الرياض: دار اللواء للنشر والتوزيع، ط١، (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،** تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، (د. ت.).

- الخولي، يمنىٰ طريف. **فلسفة العلم في القرن العشرين**، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٤)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م.

- الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي. **شرح الخريدة البهية**، تحقيق: عبد السلام بن عبد الهادي شنار، اسطنبول: دار البيروتي، (د. ت.).

- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة. **حاشية علىٰ شرح أم البراهين**، (وبهامشه شرح أم البراهين لسيدي محمد بن يوسف السنوسي)، القاهرة: مكتبة مصطفىٰ البابي الحلبي، (١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م).

- ديبور، ت. ج. "مقالة عن السببية"، **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة: أحمد الشنتاوي وإبراهيم زكي خور شد وعبد الحميد يونس، بيروت: دار الفكر (د. ت.).

- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين. **التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٤، ٢٠٠١م.

- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٧م.

- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق وبيروت: دار القلم والدار الشامية، ط١، ١٤١٢هـ.

- رسل، برنراند. **حكمة الغرب**، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (٦٢)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣م.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق: عثمان أمين، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨م.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. **تهافت التهافت**، تقديم وتعليق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تعليق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

- الرفاعي، عبد الجبار. **مبادئ الفلسفة الإسلامية**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ط١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).
- ري، جوناثان. وأرمسون، ج. أو. **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة: فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، مراجعة وإضافات: زكي نجيب محمود، بيروت: دار القلم، (د. ت.).
- الزرعي، محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي. **شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل**، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، بيروت: دار الجيل، ط١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، **الأعلام**، بيروت: دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي. **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي. **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٢، ١٩٧١م.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي. **المستقصى في أمثال العرب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٧م.
- سعيدان، أحمد سليم. **مقدمة لتأريخ الفكر العلمي في الإسلام**، سلسلة عالم المعرفة (١٣١)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٨م.
- ابن أبي سلمى، زهير. **ديوان زهير بن أبي سلمى**، اعتنى به وشرحه: حمدو طماس، بيروت: دار المعرفة، ط٢، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٣م.

- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **كتاب الشفاء**، الفن السادس من الطبيعيات، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢م.

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **تاريخ الخلفاء**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٣م.

- الشرقاوي، محمد عبد الله. **الأسباب والمسببات؛ دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي**، بيروت والقاهرة: دار الجيل ومكتبة الزهراء، ط١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

- الشعراوي، محمد متولي. **تفسير الشعراوي**، القاهرة: مطابع أخبار اليوم، (د. ت.).

- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجنكي. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٤٠٤هـ.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ.

- الشهري، جمعان بن محمد. "مبدأ السببية عند الأشاعرة؛ دراسة نقدية"، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

- صالح، عبد المحسن. **الإنسان الحائر بين العلم والخرافة**، سلسلة عالم المعرفة (٢٣٥)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م.

- صبري، مصطفى. **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

- الصدر، محمد باقر. **دروس في علم الأصول**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨م.

- الصدر، محمد باقر. **فلسفتنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط٢، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

- الطائي، محمد باسل. "الطبع والسببية عند الباقلاني"، **مجلة دراسات-العلوم الإنسانية والاجتماعية**، الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي، المجلد (٣٣)، العدد (٢)، ٢٠٠٦.

- ابن أبي طالب، علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. **ديوان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، جمع وترتيب: عبد العزيز الكرم، (د. م.)، (د. ن.)، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م).

- الطباطبائي، محمد حسين. **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، تعليق: مرتضىٰ المطهري، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط٢، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

- الطباطبائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت: مؤسسة الاعلمي، ١٩٩٨م.

- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مطبعة الزهراء الحديثة، ط٢، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

- ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي. **التحرير والتنوير في التفسير "تحرير المعنىٰ السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

- العاملي، ضياء جواد. **التفسير العلمي للآيات القرآنية**، بغداد: دار الكتاب العربي، ط٢، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).

- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد الأندلسي. **العقد الفريد**، شرحه وضبطه: إبراهيم الإبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.).

- عبد المقصود، حامد عبد المقصود. **الفلسفة العامة**، القاهرة: مطبعة رشوان، ٢٠٠٠م.

- عبد الملك، بطرس. وطمسن، جون ألكساندر. ومطر، إبراهيم (محررون). **قاموس الكتاب المقدس**، إشراف: رابطة الكنائس الإنجيلية في الشرق الأوسط، بيروت: منشورات مكتبة المشعل، ط٦، ١٩٨١م.

- ابن عثيمين، محمد صالح. **فتاوىٰ العقيدة**، المنصورة: مكتبة الإيمان، (د. ت.).

- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل. **جمهرة الأمثال**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، بيروتك دار الفكر، ط٢، ١٩٨٨م.

- العقاد، عباس محمود. **الديمقراطية في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١م.

- العقاد، عباس محمود. **الفلسفة القرآنية**، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ( د. ت.).

- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد العَكري الحنبلي. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دمشق وبيروت: دار ابن كثير، ط١، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

- غريبين، جون. **تاريخ العلم**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٠)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. **إحياء علوم الدين**، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٤م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط٨، (د. ت.).

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. **معيار العلم في المنطق**، شرح: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. **المنخول في علم الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٠٠هـ.

- غليك، جايمس. **نظرية الفوضى؛ علم اللامتوقع**، بيروت: دار الساقي، ترجمة: أحمد مغربي، ط٢، ٢٠١١م.

- غنيمة، عبد الفتاح مصطفى. **نحو فلسفة العلوم الطبيعية؛ النظريات الذرية والكوانتم والنسبية**، سلسلة تبسيط العلوم، (د. م.): (د. ن.)، (د. ت.).

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارِس بن زكَرِيّا. **معجم المقاييس في اللغة**، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).

- الفراهيدي: الخليل بن أحمد. **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د. ت.).

- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تحقيق: دانيال جيماريه، بيروت: دار المشرق، ١٩٧٨م.

- فيرست، شارلز. **الدماغ والفكر**، ترجمة: محمود سيد رصاص، دمشق: دار المعرفة للنشر والتوزيع، ط١، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م).

- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، تحقيق: محمد نعيم العرقسُوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٨، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م).

- القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون. **كتاب الأمالي**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، (١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م).

- القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).

- الكاكائي، قاسم. **الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٥م.

- ابن كثير، أبو البقاء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

- الكردي، راجح عبد الحميد. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، عمّان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.

- كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مراجعة: هلا رشيد أمون، بيروت: دار القلم للطباعة والنشر، (د. ت.).

- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. **الكليات؛ معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

- المبارك، محمد. **الإسلام والفكر العلمي**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٧٨م.

- مجمع اللغة العربية المصري. **المعجم الفلسفي**، تصدير: إبراهيم مدكور، القاهرة: المطابع الأميرية، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

- مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، استانبول: دار الدعوة، ١٩٨٩م.

- محمود، مصطفى. **حوار مع صديقي الملحد**، القاهرة: دار عودة، ١٩٨٦م.

- مرتضى الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٤هـ.

- مرحبا، محمد عبد الرحمن، **مع الفلسفة اليونانية**، بيروت: دار منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٠م.

- المرزوقي، أبو يعرب. **مفهوم السببية عند الغزالي**، تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٧٨م.

- ابن منظور: محمد بن مكرم الإفريقي المصري، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط١، (د. ت.).

- النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

- النعماني، محمد رضا، **الشهيد الصدر؛ سنوات المحنة وأيام الحصار**، قم: المؤلف، ط٢، ١٩٩٧م.

- نفيسة، محمود محمد عِيد. **مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث**، دمشق وبيروت: دار النوادر للطباعة والنشر، ط١، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).

- هَف، توبي أ. **فجر العلم الحديث**، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٠)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م.

- الهمذاني، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

- الهمذاني، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار. **المجموع في المحيط بالتكليف**، تصحيح: الأب جين يوسف اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، (د. ت.).

- الهمذاني، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د. ت.).

- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٢هـ.

- وايت، أندرو ديكسون. **بين الدين والعلم**، ترجمة: إسماعيل مظهر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م.

## أولاً: المراجع الأجنبية:

- Heisenberg, in uncertainty principle paper, 1927.

## ثالثاً: المواقع الإلكترونية:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_الطاهر_بن_عاشور
- https://ar.wikipedia.org/wiki/مصطفى_محمود
- https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الجبار_الرفاعي
- https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الرحمن_حبنكة_الميداني
- https://ar.wikipedia.org/wiki/علي_سامي_النشار
- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_الأمين_الشنقيطي
- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_باسل_الطائي
- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_بن_صالح_العثيمين
- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_سعيد_رمضان_البوطي
- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_متولي_الشعراوي
- www.elnaggarzr.com

# الكشاف

## خ



## د



## ذ



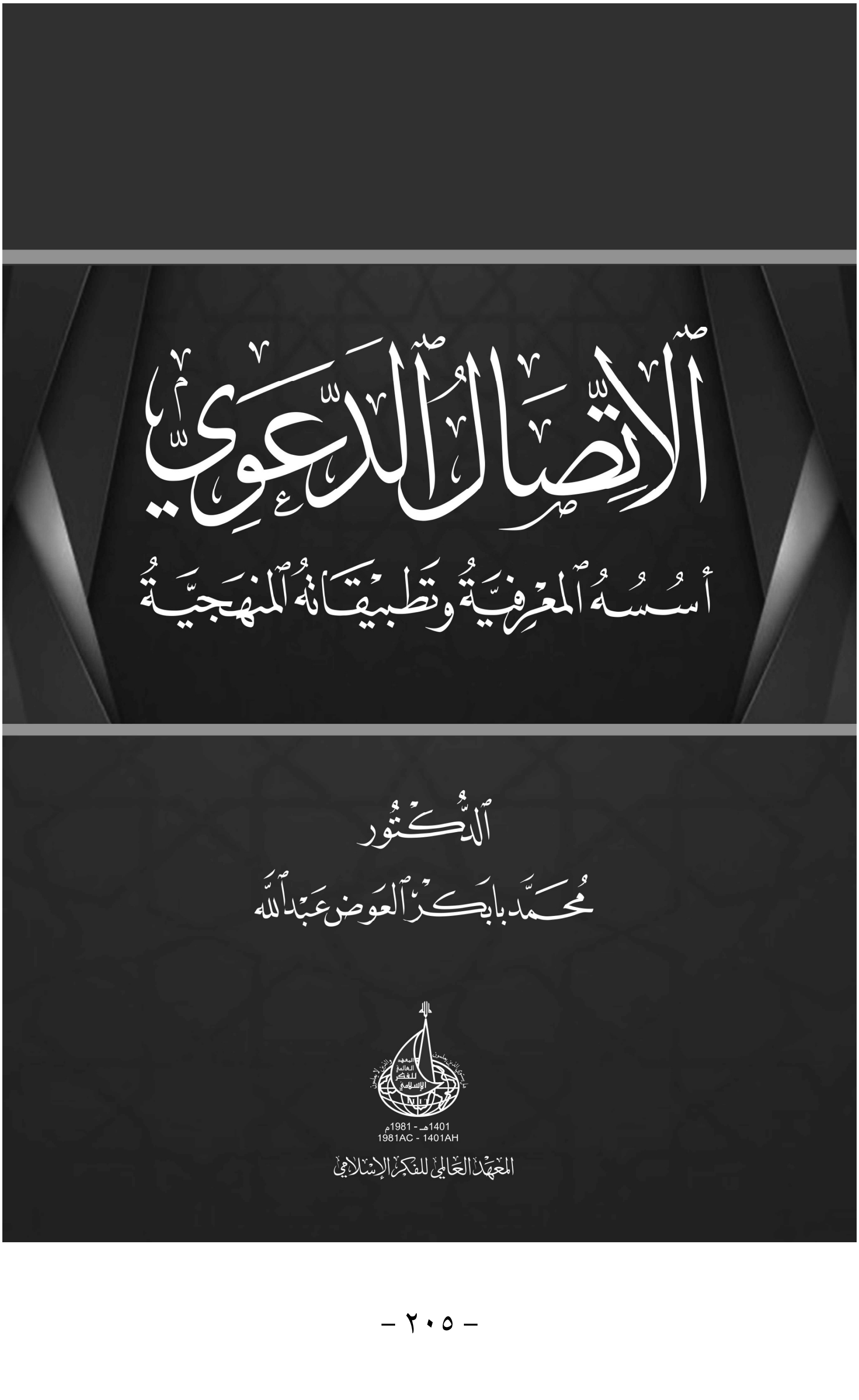
## ر



## ز

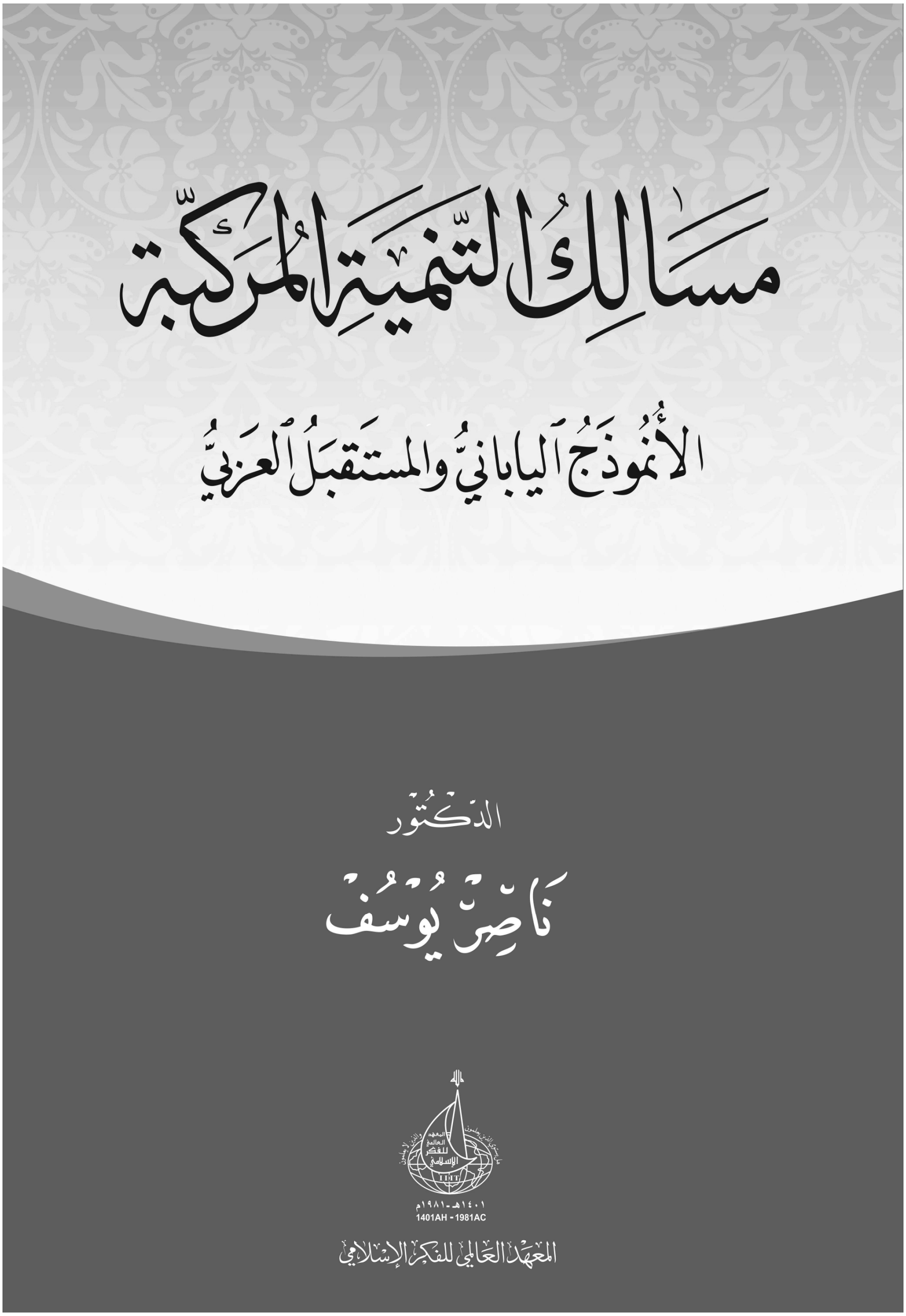
تم بحمد الله

**صدر حديثاً**



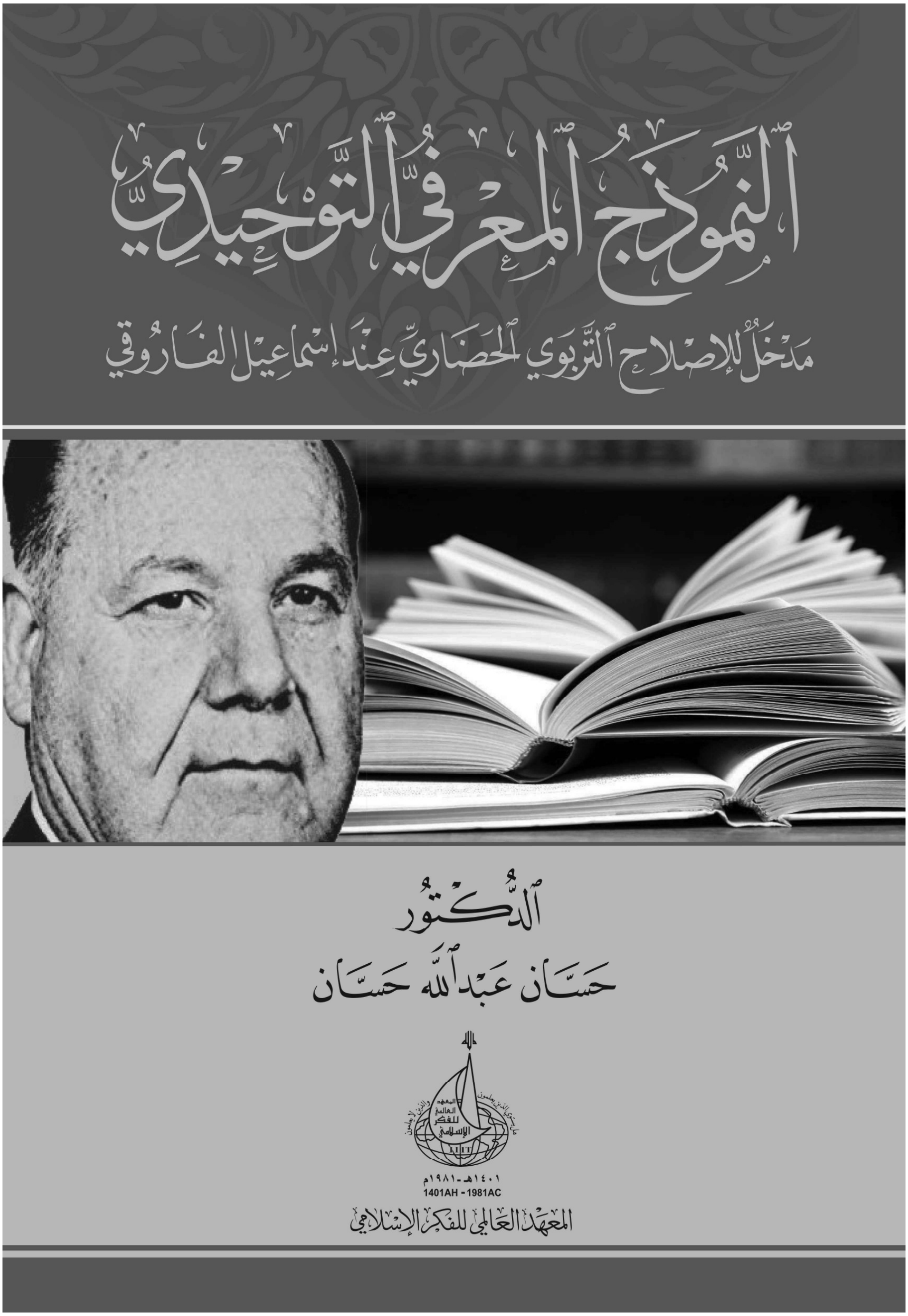
الاتصال الدعوي
أسسه المعرفية وتطبيقاته المنهجية
الدكتور
محمد بابكر العوض عبدالله
1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

**صدر حديثاً**



مسالك التنمية المركبة
الأنموذج الياباني والمستقبل العربي
الدكتور
ناصر يوسف
١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH - 1981AC
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

## صدر حديثاً

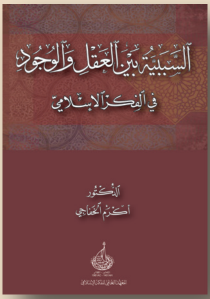

النموذج المعرفي التوحيدي
مدخل للإصلاح التربوي الحضاري عند إسماعيل الفاروقي
الدكتور
حسان عبد الله حسان
١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH - 1981AC
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

IIIT

هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون

## هذا الكتاب




قد تبدو العلاقة السببية جلية واضحة، بيد أن الفكر المتعمق والتأمل الفلسفي يخالف ذلك تماماً. وقد ذهب الفلاسفة والمتكلمون مذاهب شتىٰ في تفسير العلاقة المذكورة. وهذا الكتاب محاولة لبيان الاتجاهات المختلفة في فهم تلك العلاقة، وتقرير للنظريات التي تحاول تفسيرها، مع الإجابة علىٰ الأسئلة والإشكالات التي تُطرح في هذا المجال. ومن تلك الأسئلة:

مِن أين جاءت فكرة السببية؟ وما حقيقة العلاقة السببية؟ وهل العلاقة السببية علاقة حتمية ضرورية، أم هي علاقة غير حتمية؟ وهل هي عقلية قَبليّة أم تجريبية بَعدية؟ وهل اختلفت النظرة الإسلامية المعاصرة إلىٰ السببية عن النظرة الموروثة؟ وما أثر التقدم العلمي علىٰ صياغة النظرية السببية لدىٰ المسلمين؟ وكيف يمكن تفسير المعجزات بالنظر إلىٰ العلاقة السببية؟ وهل يختلف تفسير المعرفة باختلاف النظر إلىٰ العلاقة السببية؟

## أكرم الخفاجي



باحث عراقي، ولد في كركوك عام ١٩٦٩م، بدأ حياته العلمية بدراسة الهندسة، فحصل علىٰ شهادة البكالوريوس في هندسة السيطرة والنظم (التحكم الآلي) من الجامعة التكنولوجية في بغداد عام ١٩٩٣م، ثم تحول لدراسة العلوم الشرعية حتىٰ حصل علىٰ شهادة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة الإسلامية من قسم أصول الدين في "جامعة العلوم الإسلامية العالمية" في عمّان عام ٢٠١٥م، من آخر إنتاجه العلمي، كتاب: "متشابه الصفات بين التأويل والتفويض". البريد الإلكتروني: akrm69@yahoo.com

ISBN 978-1-56564-813-5
9 781565 648135

المطابع المركزية
عمان - الأردن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH - 1981AC